

العدد 3
المجلد 44
يناير - مارس
2016



مجلة دورية محكّمة تصدر عن المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والاسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.



تصدر أربع مرات في السنة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر 3

المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

تم التنضيد والتصحيح اللغوي والتنفيذ بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

دولة الكويت

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	6 د.ك
للمؤسسات	12 د.ك

دول الخليج

للأفراد	8 د.ك
للمؤسسات	16 د.ك

الدول العربية

للأفراد	10 دولارات أمريكية
للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	20 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي: السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

العدد **3** عالم الفكر
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

شارك في هذا العدد

أ. صلاح سالم
د. معاوية سعيدوني
د. إدريس جنداري
د. مختار الفجاري
د. مجدي محمد إبراهيم
أ. عبدالقادر ملوك
د. أندريه نصار



العدد

قواعد النشر في مجلة «عالم الفكر»

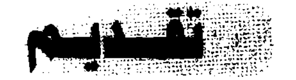
ترحب المجلة بمشاركة الكُتّاب المتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، أو قُدِّم للنشر في وسيلة نشر أخرى، ويجوز للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في مجلة «عالم الفكر»، مع الإشارة إلى ذلك.
2 - ألا يكون مأخوذا من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه.
3 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها في مجلة «عالم الفكر»، خصوصا فيما يتعلق بالتوثيق، بحيث توضع الهوامش في آخر البحث، ويشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين، وتُبيَّن بالتفصيل في قائمة في آخر البحث، وفق تسلسلها، تليها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة هجائيا.
4 - أن تكون الصور والجداول - إن وجدت في البحث - واضحة وموثقة.
5 - أن يتراوح عدد كلمات البحث أو الدراسة ما بين 8 آلاف و16 ألف كلمة.
6 - تُقبَل المواد المُقدَّمة للنشر - مطبوعة ومصححة - على أقراص مدمجة أو بالبريد الإلكتروني، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نُشِرت أو لم تُنشَر.
7 - تخضع المواد المُقدَّمة للتحكيم العلمي على نحو سري.
8 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات عليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
9 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات المنشورة، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي: 13100 - دولة الكويت


عالم الفكر العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

المحتوى



هذا أول عدد لمجلة عالم الفكر في العام 2016م، نهنئ الباحثين والمحكمين والقراء بالعام الجديد، متمنين أن يكون أحسن من سابقه، وأن يشهد الوطن العربي استقرارا، وتنمية، وأن تسود العقلانية بعد العبث الذي شهدته الأقطار والشعوب العربية في الأعوام الأخيرة.

يصدر هذا العدد في ظل ظروف استثنائية تعيشها الأمة العربية، ومجلة عالم الفكر ليست صحيفة أو مجلة عادية خبرية تواكب الأحداث، بل هي مجلة فكرية تعالج موضوعات علمية وثقافية بيد أنها تفيد الواقع كما تفيد المستقبل.

ومن الملاحظ أنه في الفترة الأخيرة قد وصل إلى مجلة عالم الفكر عدد كبير نسبيا من الأبحاث يضعنا أمام أمرين: الأول أن الأبحاث الواردة تحدد مسار المجلة ومحاورها. والثاني أن هذا الكم من الأبحاث يجعل بعض تلك الأبحاث قد يتأخر في النشر. وفي اجتماع هيئة التحرير القادم سنطرح الموضوع، وفي الوقت نفسه فإن ذلك دليل على استجابة القراء وتفاعلهم مع المجلة. ويحتوي عدد يناير لهذا العام بحوثا تتناول موضوعات متنوعة تبدأ بالتعددية الثقافية ببحثين، الأول عام، والثاني عن تجربة في بلد غربي من الغرب.

والدراسة الثالثة موضوعها عن العلاقة بين الدين والدولة، ويبدو أنه موضوع الساعة، في ظل الظروف التي نمر بها. أما البحث الرابع فيعالج خطاب العقل في أدب الجاحظ، وأيضا نحن نتحدث عن العقل في وقت نحن بحاجة إلى العقلانية

في مواجهة مشاكلنا، وإلى ثقافة الحوار الجادة. ويتطرق البحث الخامس لنظرية الخلق عند ابن عربي، ويتناول البحث السادس إشكالية الحقيقة والموضوعية في الخطاب الإعلامي، وهو موضوع الساعة في عالمنا العربي.

أما الموضوع الأخير فهو موضوع تاريخي أُقحم هنا، ويبدو أنه مختلف عن الموضوعات الأخرى وليس في سياقها. بيد أن التنوع مطلوب، خاصة وهو يطرح تجربة تاريخية عن الصراع، وما أكثر الأحداث التي نعيشها في خضم الصراع بكل أنواعه، الإثني والسياسي وغيرهما! نأمل أن يكون هذا العدد قد قدم جرعة فكرية مفيدة لفكرنا وواقعنا.

هيئة التحرير

عالم الفكر العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

التعددية الثقافية وحوار الحضارات والحوار العابر للثقافات

أ. صلاح سالم *

يولد المرء بمفرده، ويموت بمفرده، ولكنه لا يحيا إلا مع الآخرين وللآخرين. وسواء قلنا مع سارتر: «إن الجحيم هو الغير»، أم قلنا مع جوته: «ليس ثمة عقاب أقسى على المرء من أن يعيش في الجنة بمفرده»، فالمؤكد أن الوجود من دون الآخرين يبدو نوعا من المستحيل. وسواء أكان الغير هو الخصم الذي أصطرع معه وأتمرد عليه، أم كان هو «الصديق» الذي أتعاطف معه وأنجذب نحوه، فإنني في الحالتين لا أستطيع العيش من دونه، ولا أملك سوى أن أحدد وجودي إزاءه. ولعل هذا هو ما ذهب إليه الحكيم الصيني لاوتسو مؤكدا أن الذات الإنسانية المنفتحة تنطوي على الأنا والآخر معا، وأنها الطريق الوحيد لبناء حياة كونية حقة. ومن ثم فإن ثقافة الكراهية لا تنبع أبدا من حقيقة الاختلاف مع الآخر، فالاختلاف نفسه يمنح الحياة ثراء وتعددا، بل من طريقة التعرف عليه، فهي التي تجعل منه صديقا أو عدوا.

* باحث من جمهورية مصر العربية.

غير أن الثقافات الإنسانية غالبا ما تدرك هذه الحقيقة بشكل انتقائي يتوقف مدى اتساقه وتفتحه، أو مدى تناقضه وانغلاقه، على موقع كل ثقافة/ أمة في التاريخ ودورها في كل مرحلة من مراحله، فإذا ما توافر لديها موقع مركزي فيه، وامتلكت موارد التأثير في حركة سيره، كانت رؤيتها لغيرها من الأمم والثقافات أكثر تفتحا وتسامحا، وإذا ما افتقدت ذلك الموقع وتلك الموارد، وتهمش دورها في تشكيل العالم المحيط بها، كانت رؤيتها للآخر أكثر سلبية وانطوائية.

ولعله ليس جديدا هنا القول بأن الأمم، كالأشخاص، تمر بدوره حياة كاملة من الطفولة والشباب إلى الكهولة والشيخوخة، غير أن طفولتها ميلاد سياسي، وشبابها نماء حضاري، وكهولتها نضج قومي، فيما شيخوختها تدهور في القوة والمدنية معا ينتهي لا بالموت كآحاد الناس، بل بانبعاث جديد داخل هذا العالم، في دورات حضارية متجددة، غالبا ما تتحكم مساراتها بنظرتها إلى الآخر المحيط بها والمؤثر في عالمها.

ففي طفولتها تكون الأمم بريئة مثل طفل، ترغب في التعلم من المحيطين بها من دون أحقاد عليهم، أو عُقد تنمو نحوهم، بل ومن دون حرج تستشعره في أعماقها، فالآخرون بالنسبة إليها معلمون ورواد، آباء كانوا أو غرباء. وفي شبابها، تكون مثل رجل يانع قادر على الحب ومفعم بالأمل، منفتحة على غيرها من الأمم، قادرة على التثاقف معها وليس فقط التعلم منها، تأخذ وتعطي واثقة بنفسها، وإن احترمت غيرها من دون خشية أو فزع، فالعالم لديها أجمل والمستقبل أوعد وأرحب.

أما في كهولتها، فتصبح الأمم مثل رجل يدرك أن أجمل أيامه صارت خلفه، فلم يعد قادرا على التطلع إلى جديد، فلا شهوة المعرفة باقية، ولا دهشة التساؤل قائمة، ولا ألق الكشف بادي، بل دخل كل شيء إلى حيز «العادي». فعندها تتعانق مع المألوف، وتتشبث فقط بالبقاء على قيد الحياة داخل عالم لم يعد فيه جديد، لا هو رحب كفضاء، ولا هو ضيق ككهف، يسير كل شيء فيه بانتظام رتيب.

وعندما تبلغ الأمم شيخوختها، تصير كالشيخ، إذ تيبست قوته العضلية، وشاب القصور ملكاته الذهنية، فتراجعت إرادته الطلقة، وأخذ يهرب من الناس والزمان حنينا إلى شبابه وماضيه، فالحنين لديه أقوى من التطلُّع، يهاجسه قلق الموت، وتخاطبه نداءات رحيل خفية، فصار لا يلوي على شيء ولا يتطلع إلى شيء. وهكذا الأمم حينما تتجاوز ذروة توسعها وتمدينُها وتبدأ في الأفول، فلا يبقى تاريخها واعدا بل يصبح مرعبا، إذ لم يعد يومها على رحابة أمسها، ولا غدها على قدر يومها، وهنا لا يبقى عالمها فقط منتظما رتيبا، بل يصير موحشا وكئيبا، يمتلئ بالأعداء، فالآخرون هنا وحوش بالضرورة، يلتفون حول جسدها الذي يصير كهفا ضيقا، بعد أن كان فضاء واسعا.

وهكذا فإن لحظة تاريخية معينة عام كذا من قرن كذا، أو حقبة ممتدة من التاريخ تعكس بعدا من أبعاد الزمن، قد تكون بمنزلة عصر نهضة لدى أمة، وعصر انحطاط لدى أخرى. فمثلا قد تكون إحدى الحقب الزمنية الثلاثة الأساسية (العصور القديمة) بمنزلة عصر فردوسي لدى أمة في الشرق الأدنى القديم كمصر الفرعونية أو بابل السومرية، فيما هي عصر بدائي لدى أمة أخرى في شمال أوروبا التي كانت بربرية، أو

غرب الأطلنطي حيث الأمريكتان اللتان لم يكن تاريخهما القديم يمثل للعالم أو للإنسانية شيئا يُذكر، على رغم وجود أجناس كانت تحيا فيهما، ومدنية كانت وليدة تنمو على أرضهما.

كما تقع الحقبة الثانية (العصور الوسطى) على أذن السامع وقعا يبلغ درجة التناقض بين العالمين: العربي الإسلامي، والأوروبي المسيحي. ففي السياق العربي ثمة ميلاد حضاري على قاعدة دين إسلامي، ونمو سياسي على أرضية توسع إمبراطوري، وتطور ثقافي على قاعدة الرؤية الوجودية المضمنة في العقيدة التوحيدية. أما في السياق الأوروبي، فلا تعدو العصور الوسطى أن تكون عصور انحطاط كبير على قاعدة تدهور سياسي للإمبراطورية الرومانية، وانهيار عسكرى أمام القبائل الجرمانية، وتفتت شامل للوعى الثقافي اليوناني ـ اللاتيني، فكل مجالات الحياة تسير إلى أفول وتلاشٍ، اللهم إلا بنية إقطاعية أخذت تنمو بالتحالف مع إدراك أرثوذكسي للمسيحية رعته الكنيسة، كي تُخضع شعوبها لتصور مغترب عن الإنسان وإحساس بليد بالزمان.

وأما العصر «الحديث» فيبلغ درجة التناقض نفسها، ولكن في اتجاه نقيض. فمن وجهة النظر الأوروبية، التي صارت غربية، نجده عصر الكشوف الجغرافية وبزوغ العالم الجديد في الأمريكتين. وهو عصر النهضة الذي بدأ بإحياء الموروث اليوناني الأدبي والفلسفي، وانتهى بتفكيك الإقطاع القروسطي وبنيته النفسية التي جعلت الإنسان مقهورا مغتربا في عالمه، ليولد على أنقاضه إنسان جديد تواق إلى الحرية يشبه اليوناني القديم في أساطيره التأسيسية ذات الروح البطولية، التي اندفع خلالها إلى تحدى الآلهة بحثا عن فرادته واستقلاله! وهو عصر الثورة العلمية، حيث ساد منطق جديد للمعرفة قوامه التجريب، وعلاقة جديدة مع الطبيعة قوامها الكشف والتوظيف. وهو عصر الثورات الكبرى التي كرست الديموقراطية الليبرالية، وأنتجت المذهب الإنساني، ليصبح الفرد غاية كبرى للمجتمع، وهدفا محترما للدولة، بعدما كان ذرة ضائعة في إقطاعية تنضوي تحت إبط إمبراطورية، يحكمها الأباطرة والقياصرة بحق إلهي مقدس، ورثته الدولة التنين، أي الحديثة ولكن المستبدة، وحاولت أن تصبغه بصبغتها الدنيوية، ومبرراتها العملية، قبل أن تنتزعه منها الدولة الديموقراطية الحديثة، التي صارت، بحق، ملكوت الإنسان الحر.

في المقابل، ومن وجهة النظر العربية، يحمل هذا العصر (الحديث) كل معالم السلبية. فالكشوف الجغرافية الغربية، لا تعني للعرب سوى حصار شواطئهم، وقطع طرق تجارتهم، وتدهور حواضرهم الكبرى، فضلا عن سقوط أندلسهم، موطئ قدمهم على الشاطئ الشمالي، ودليل هيمنتهم على العالم الأوروبي. أما عصر النهضة فليس إلا عصر الهيمنة العثمانية، وما تبعه من سيطرة إقطاع رعوي جديد أخذ يكمل دور الإقطاع التتري القديم معطلا انطلاقة العرب الجديدة ثلاثة قرون أخرى على الأقل. وأما الثورة العلمية فلم يضاهها لدى العرب إلا تراجع واضح في قيمة الموروث العلمي الذي كانوا راكموه على قاعدة المنهج الاستنباطي التقليدي، المؤسس على المنطق الصوري الأرسطي، وعجز بالغ عن ملامسة المنهج العلمي التجريبي، المؤسس على المنطق الجدلي الجديد، حتى بدا العرب عيالا على الغرب، غرباء في دنيا الحضارة. وأما الثورات السياسية الكبرى فلم يعرفها تاريخنا عبر قرون أربعة شغلت العصر الحديث، ولم نبلغها إلا في القرن العشرين، والحقبة الحديثة تقترب من الأفول، تاركة موقعها في الزمان للحقبة المعاصرة، لذا استمر تخلف العرب السياسي المفعم

بالاستبداد، حتى صاروا على صعيد الحرية محض استثناء عالمي، وحتى عندما هبت العاصفة الأخيرة، التي تصورها الحالمون ربيعا للحرية، سرعان ما جعلها المهجوسون بالهوية، المتعصبون للماضي خريفا للعقلانية ومأزقا للشخصية العربية، وكأنها، مثل جهامة الشيخوخة، لا يتسع صدرها لمرح الطفولة.

وفي هذه الدراسة سوف نتوقف أولا عند إستراتيجيات الهوية والخصوصيات الحضارية، وبالأحرى عند كيفية نهوض الأمم والجماعات بتعريف نفسها وصياغة شخصيتها إما عبر إستراتيجيات موجبة تقود إلى هويات منفتحة على التاريخ ومتسامحة إزاء الآخر، أو على العكس إستراتيجيات سالبة تقود إلى هويات منغلقة على نفسها وعدوانية إزاء الآخر، يدفعها الشعور بالضعف إلى تصور أن أمانها وسلامها يكمن فقط في عزلتها وانطوائها حتى تصبح أسيرة الكهف الذي صنعته بنفسها لنفسها.

كما نتوقف ثانيا عند مقولتي «المؤامرة» و«صدام الحضارات»، باعتبارهما نموذجين تطبيقيين للإستراتيجية السالبة صارتا تتحكمان في العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية المسيحية: الأولى تحكم منطق الرؤية المغلقة في الفكر العربي للآخر المسيحي الغربي. والثانية تحكم رؤية التيار العنصري، وريث المركزية الأوروبية، للآخر العربي الإسلامي، حيث نجري مناظرة بين المقولتين تكشف عن وجوه التشابه والاختلاف وحدود المشروعية بينهما كـ «عقدتين حضاريتين» على وجه الدقة وليس كـ «نظريتين معرفيتين» على النحو الشائع.

مبحث أول: إستراتيجيات الهوية والخصوصيات الحضارية

لعله من نافلة القول أن الهُوية الحضارية ليست أقنوما ثابتا يعطى للأمم مرة واحدة إلى الأبد وبشكل يعلو على التاريخ، بل فاعليتها المستمرة، انطلاقا من شخصيتها الثقافية المميزة، داخل هذا التاريخ. ولأن شخصية الأمم تعرف ثباتا نسبيا ومتغيرات العصور قانونها التحول، تقع الهوية بين شقي رحى ركائز ثبات وعوامل تغير، لذا فوجودها التاريخي تصوغ مضموناته عمليات تشكيل مستمرة ترفض الجمود عند لحظة تركيبية بعينها بحجة الثبات، كما تأبى الانخلاع من شخصيتها الكلية أو روحها العامة بحجة التغير. الهوية إذن هي عملية تشكيل وئيدة أقرب إلى النحت في صخور الجرانيت حيث التطور بطيء جدا يفعل فعله بالتراكم والاستمرار، منها إلى القطع في لدائن البلاستيك حيث يكون التطور حادا قاطعا يفعل فعله بالانقلاب والقطيعة. غير أن عملية التشكيل هذه، الناتجة عن جدل الثبات والتغير، ليست إلا وجها واحدا من عملية ثقافية أكبر تنطوي على عمليتين فرعيتين:

الأولى تتمثل في التعرف على الذات الحضارية، أي إدراك الجواهر المؤسسة لها، بقصد إنمائها وتكريسها. وكذلك إدراك ما هو عرضي فيها، طارئ عليها، قد يكون معطلا لمسيرتها، ومن ثم يمكن تبديله بهدف تجديد هذه الذات، وتحقيق انسجامها الدائم مع حركة التاريخ، إذ لا يمكن تنمية شخصية حضارية من دون إدراك لجواهرها وأعراضها، والتعاطي المرن والفعال مع مقتضيات الثبات، وعوامل التغير.

الثانية هي التعرف على الآخر بقصد تعامل خلاق معه، إذ لا يمكن بلوغ تفاعل إيجابي مع ذات حضارية أخرى من دون إدراك لطبائعها العامة، وفهم نقاط ضعفها التاريخية، ومواطن عقدها النفسية التي تثقل

كاهلها بغرض الابتعاد عنها، وفي المقابل فهم مصادر قوتها التي تعتز بها، على طريق تقديرها، وإبداء الاحترام لها؛ فالأمم، كالأشخاص مرة أخرى، تحتاج إلى التقدير المعنوي، تحب من يمنحها إياه، وتكره من يحرمها منه، عندما يتعالى عليها ازدراء أو احتقارا.

في هذا السياق، يمكننا التمييز بين إستراتيجيتين نقيضتين تماما، لكل منهما نقطة انطلاق تميزها، وطريق خاص بها يحكم توجهها سواء في صياغة هويتها أو في التفاعل مع الآخر: إما عبر مسار موجب ينطلق من الذات متجها نحو الآخر، أو من خلال مسار سالب يبدأ من الآخر متجها إلى الذات.

أولا: الإستراتيجية الموجبة .. من الذات إلى الآخر

نصف هذه الإستراتيجية بـ «الموجبة»، إذ تنطلق من الذات إلى الآخر، بحيث يكون إدراك المكونات الأساسية اللغوية والثقافية والعرقية والدينية للذات بمنزلة عملية مستقلة سابقة على التعرف إلى الآخر، بمعنى أن الأمة هي وحدها التي تصوغ خصوصيتها في ضوء تاريخها وقسماته المميزة بكل حرية وثقة. ومن هذه النقطة، أي بعد إدراك الذات، تبدأ محاولة التعرف على الآخر والذي يحوز في كل الأحوال تكوينا مغايرا بأقدار متفاوتة لتكوين الذات، لكن من دون أن يكون هذا التفاوت عائقا عن التواصل معه أيا كانت درجة غيريته مادامت الذات واثقة بنفسها، واعية بمقوماتها، ناجحة في توكيدها واقعيا، متفائلة بنموها مستقبلا. فهنا تسود رؤية إيجابية للتاريخ، تعكس نفسها في رؤية ثقافية منفتحة على الآخر تستطيع قبوله والتواصل معه لأنها تؤمن بيقين أنه، مهما كانت نصاعة مقومات وأشكال وجوده، غير راغب بالضرورة وربما غير قادر على تهديد مكونات وأشكال وجودها.

تستند هذه الإستراتيجية إلى أحد إدراكين أساسيين لظاهرة الثقافة نفسها، وهو الإدراك «الموضوعي/ السوسيولوجي» المستند إلى علم الأنثروبولوجيا، كما هو لدى المدرسة الاجتماعية الفرنسية بزعامة إميل دوركهايم. والثقافة لديه نمط عيش وأسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة، وتندمج فيه حركة الصور والشخوص، وتنتفي فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل «المعاش» هو المؤسس لفعل «التأمل» في حياة البشر، إذ إن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية بعد أن تكون قد تقررت في واقعها التاريخى بكل جوانبه.

هذا الإدراك السوسيولوجي للثقافة يهتم بالقاعدة أكثر من الاستثناء، ويلهم عملية التقنين الجمعي بأكثر مما يغذي الاستثناء الفردي. ومن ثم فهو الوجه الأصلح لبناء الكيانات الكبيرة، أو لتحقيق التعايش فيما بينها، لأنه يتمتع برؤية توافقية على الصعيد النظري، ونزعة تكاملية على الصعيد العملي، إذ ينبع من المشترك الإنساني الذي تؤسس له وحدة الجنس البشري. لذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنساني والكوني، إذ على رغم انطلاقه من روافد موضوعية وليست مثالية، فإن تفتحه للتجربة الواقعية، والخبرة البشرية، ينتهي به إلى مواقف أكثر تسامحا ونزوعا إلى الانفتاح على التاريخ والآخر.

هذا الإدراك السوسيولوجي يستطيع تجاوز ما سماه كارل بوبر «أسطورة الإطار» التي تقول أو تدعي أن «المناقشة العقلانية والمثمرة مستحيلة ما لم يتقاسم المساهمون فيها إطارا مشتركا من الافتراضات الأساسية، أو على الأقل، ما لم يتفقوا على مثل هذا الإطار لكي تسير المناقشة. وهي الأسطورة التي يرفضها بوبر نفسه على رغم كونها اتخذت قبله صورة تقرير رصين، وإشعار معقول أو حتى مبدأ منطقي. فيما رآها هو، وعلى العكس من هذا، «تقريرا زائفا، وفاسدا وشريرا، إذا عم اعتقاده، لا بد أن يدمر وحدة الجنس البشري، وبالتالي يتزايد معه إلى حد كبير احتمال العنف والحرب»[1].

وهنا يميز بوبر بين الإطار بهذا المعنى، أي كمبدأ منطقي، وبعض التوجهات التي قد تكون بالفعل شروطا أولية للمناقشة، من قبيل الرغبة في الوصول إلى الصدق، أو الاقتراب منه، أو الاستعداد للتشارك في المشاكل، أو تفهم أهداف ومشاكل الآخرين، قائلا: «على الرغم من اقتناعي بأن ثمة مبالغة خطيرة جدا في القول إن المناقشة الخصيبة المثمرة مستحيلة، ما لم يتقاسم المساهمون فيها إطارا مشتركا، فإني على أتم استعداد للتسليم بأن المناقشة سوف تكون عسيرة إذا كان التشارك بين الأطر محدودا. وسوف تكون أسهل كلما اتسع نطاق التداخل والتوافق بين الأطر، غير أن المناقشة ستغدو في الحالة الأخيرة مملة إلى حد ما»[2].

ما يقصده بوبر هنا هو أن التناقض الكامل في الإطار المرجعي بين أي ثقافتين يجعل الحوار بينهما صعبا جدا، فيما التوافق الكامل، أو لنقل وحدة الإطار يجعل الحوار سهلا جدا ولكنه ممل أيضا، لأن عائده يكاد يكون صفرا. وهنا تكمن قيمة الإدراك السوسيولوجي للثقافة، الذي يعوِّل على الخبرة التاريخية المستمدة من جوهر التجربة الإنسانية على الأرض، ومن الحكمة العملية للمجتمعات، والتي تمثل بدورها أطرا «مختلفة ولكن متجانسة» محكومة في النهاية بالمشترك الإنساني، الذي يجعل الحوار ممكنا، وفى الوقت نفسه منتجا.

وفضلا عن الإدراك السوسيولوجى للثقافة تستند هذه الإستراتيجية إلى النزعة التاريخية، التي تؤمن بنسبية الأفكار قياسا إلى البيئة التاريخية التي تنتجها؛ ذلك أن الأفكار الكبرى (التأسيسية) تنتظم في حركة سير التاريخ الإنسانى مثل عربات قطار تتالى مرورا على محطة (التأثير والفعالية)، بحيث تبلغ كل فكرة كبرى ذروة تحققها في عصر ما دون غيره، حتى تستحيل مرجعا يقاس به وإليه حركة الفاعلين في عالم هذا الزمان، قبل أن ترثها فكرة كبرى أخرى أقدر منها على حمل أعباء عصر جديد يكون التاريخ فيه قد ارتقى، وبلغ درجة أكبر من التعقيد، وهكذا. ومن ثم كانت الأفكار القادرة على صوغ العالم هي دائما الأكثر حداثة، وارتباطا بعصرها، وقدرة على تلبية متطلباته. ففي مرحلة تاريخية ما كان الدور الرئيسى لأفكار خرافية مثل السحر والحسد، وفي مرحلة تالية ارتبط هذا الدور بأفكار مثل العرق والنبالة الأرستقراطية والبطولة الشخصية، وفي مرحلة أكثر نضجا تشغل (العصر المحوري) الذي يمتد تقريبا في القرون الستة السابقة على ميلاد السيد المسيح والست التالية له، احتكر الدين هذا الدور فيما لعبت الأفكار الأخرى أدوارا هامشية. أما الحقبة الحديثة فشهدت بزوغ أفكار جديدة محفزة للتاريخ سواء كانت فلسفية كالحرية والفردية، أو سياسية كالدولة القومية والعلمانية والديموقراطية، أو علمية حيث التكنولوجيا هي رافعة الحياة المعاصرة، فيما أصبحت الأفكار والأبنية الأخرى تابعة لها في قيادة حركة العصر. وهكذا نجد أن الأفكار الكبرى جميعها

قد أدت دورها في التاريخ، ولكن ليس بالقدر نفسه في الوقت ذاته، بل بأقدار مختلفة في مراحل مختلفة، عبر تتابع محكوم ببنية تاريخية متطورة تنزع عموما إلى الارتقاء والعقلانية.

وبالطبع ثمة فارق أساسي بين الأفكار الدينية، والوضعية؛ فالدين، ظاهرة إنسانية كبرى تتوزع على مستويين: أولي يتمثل في خبرة الاتصال العاطفي مع المبدأ الإلهي/ القدسي، حيث لا يمكن الحديث عن تاريخية الفكرة الدينية، فهي خالدة بقدر ما هي متسامية، تظل قادرة على إلهام معتنقيها ماداموا مؤمنين بها. وثانوي تُجسَّد فيه هذه الخبرة وتنظيمها في طقوس وشعائر، ما يجعل منها معرفة وتقاليد، تدور حول نصوص ونُقول... وعلى هذا المستوى تكون «التاريخية» هي قدر الفكرة، والتغير هو مصيرها الحتمي، وهو ما يخضعها للمبدأ العام للحركة التاريخية، فيكون عليها الانسحاب من بؤرة الفعل إلى هامشه، حيث التخلي عن الادعاء بالقدرة على التنظيم السياسي للمجتمعات، أو على قيادة تطورها العلمي... إلخ.

وقد ترتبت على ذلك وحدة عميقة في الحضارة الإنسانية، فكانت هناك دوما حضارة سائدة، تفرض منطقها على الزمان، وتمد سيطرتها على المكان، والفارق فقط بين الثقافات والأمم المنضوية تحت رايتها، وبين الآخرين المعاصرين لها هو الفارق بين الرائد والتابع، بين المؤثر والمتأثر، بين الصانع والمستخدم. هكذا كانت حضارتنا سائدة في عصر والغرب تابع، ثم تغيرت الحال وتبدلت المواقع الآن، من دون أن تستطيع أي من الثقافتين أو المجتمعين الهروب من زمانها أو تحدي منطق عصره.

إننا هنا، تقريبا، إزاء مفهوم «التقدم» كمنطق تاريخي إنساني وليس كإيديولوجيا غربية استعلائية، حيث تتبدى حركة التاريخ العام أقرب إلى مفهوم التقدم منه إلى أي مفهوم آخر إذا ما لاحظنا التقدم في مجاله الواسع الذي يسمح بالاطراد الزماني، والمكاني ولم نحصره في حلقة ضيقة أو تجربة تاريخية واحدة (دولة/ حضارة) فما انهزم التقدم مرة لدى أمة إلا وكان ينتصر في أخرى معاصرة تجاورها في المكان، أو لاحقة تتلوها في الزمان.

وعلى رغم صخب الاحتكاك الجاري يمكننا سحب هذا المنطق التقدمي على التاريخ الثقافي، خصوصا على العلاقة بين العالمين العربي الإسلامى، والمسيحي الغربى، والتي لا تعدو كونها علاقة تثاقف مزدوجة الأوجه والسياق تتطور نحو الأرقى في خط طويل صاعد، وإن حدثت بعض الانقطاعات. ففي هذا الإطار ـ التقدمي الصاعد ـ ثمة عوامل جذب وتعاون، وثمة عوامل قطيعة وتنافر، غير أن عوامل الجذب في كل مرحلة تاريخية تبدو أعمق مما كانت في سابقتها، كما أن عوامل القطيعة والتنافر تبدو في كل مرحلة من المراحل أبسط من سابقتها، وهذا هو معنى التقدم الصاعد في هذه العلاقة.

ولا يتنافى مع هذا الفهم اعترافنا بوجود لحظات تأزم تبدو صدامية على نحو يفوق السياق التاريخى الممتد فيما قبلها، على منوال ما كان مثلا إبان الحروب الصليبية، أو الهجمة الاستعمارية، أو فوبيا صدام الحضارات بعد أحداث 11 سبتمبر. فما يحفظ لفهمنا التقدمي صدقيته هو أن كلا من هذه اللحظات الصدامية تبدو أقل تعقيدا من اللحظة السابقة عليها على رغم كونها أكثر تعقيدا من السياق الطبيعي الممتد فيما قبل كل منها، إذ يمكن الكشف عن نزعة تبسيطية في جوهرها تمتد بين العقد الثلاث المتوالية تاريخيا:

ـ فمثلا تنطوي لحظة الحروب الصليبية على تناقض مركب ديني ـ سياسي ـ اقتصادي، إذ إنها تنطلق باسم الصليب نحو أرض الهلال ولو على المستوى التبريري، كما أنها تتضمن وبالأساس أهدافا عملية سياسية من قبيل السيطرة والتحكم وبناء المجد للنبلاء الأوروبيين، وخاصة في الممالك الصاعدة آنذاك، إضافة إلى الهدف الاقتصادي حيث الطمع في الموارد العربية وخاصة في القدس أو أورشليم التي ذاع عنها في أوروبا أنها الأرض التي تفيض عسلا ولبنا، فضلا عن كونها الأرض المقدسة.

ـ بينما تنطوي لحظة الهجمة الاستعمارية على تعقيد أقل، إذ تأتي في سياق تاريخي أوروبي تجاوز مركزية الدين الذي بقي حبيس الكنيسة وصدور المتدينين يثير الأشواق ويحرك المشاعر من دون أن يحفز السياسات أو يوجه الجيوش، إلى مركزية الدولة القومية التي تحفز هذه وتوجه تلك، بل صار يناقض الدين على مستوى الوعي الفلسفي، وخصوصا في مرحلة الوضعية بكل تياراتها التي إن لم ترفض الدين نهائيا ـ كمكون ميتافيزيقي ـ فإنها تزيحه عن مركز وعيها، بينما ظل الدافعان السياسي والاقتصادي مهيمنين حيث الطموح إلى السيطرة والازدهار محركين للظاهرة الاستعمارية التي تغطت بأردية كثيفة فكرية وأخلاقية دارت جميعها حول أفكار المركزية الغربية ذات الطبيعة العنصرية الاستعلائية كرسالة الرجل الأبيض في ترقية العالم.

ـ وأما مقولة صِدام الحضارات فجسدت تناقضا ثنائيا أيضا، ولكن في مجال جغرافي أضيق. ذلك أنها لا تأخذ الدين، حقيقة، على محمل الصدق وإن تدثرت بغطائه أو رأت في ظواهره السياسية تجليات يمكن توظيفها لها قابلية الحضور ونجاعة التأثير في تحقيق هدفها الحقيقي السياسي/ الإستراتيجي في تكتيل الغرب خلف الولايات المتحدة والتي كانت مراكز التفكير الإستراتيجي لديها، وكذلك مثقفوها العضويون أمثال دانيال بايبس، روبرت كاجان، وليم كريستول، فوكوياما، فضلا عن الراحل صامويل هنتنجتون، قد اضطلعت في ظل سيطرة اليمين المحافظ بمهمة البحث في كيفية اغتنام الحدث الكارثي في إعادة صياغة النظام العالمي بما يكرس التفوق الإستراتيجي الأمريكي، ويضمن إطالة عمره إلى قرن جديد.

ويعني هذا أن التناقض في هذه اللحظة لم يعد مركبا (دينيا ـ سياسيا ـ اقتصاديا) كما كان إبان الحروب الصليبية، بل صار ثنائيا فقط (سياسيا ـ اقتصاديا). كما لم يعد بين العالم الإسلامي الواسع، وبين الغرب كله كما كان إبان الهجمة الاستعمارية، بل صار مع الولايات المتحدة الأمريكية فقط هذه المرة، وهو ما فطن إليه الضمير الأوروبي شرق الأطلسي، وأدركه البابا يوحنا على رأس الفاتيكان عندما رفض بشجاعة وباسم الكاثوليكية العدوان على العراق بذريعة الحرب على الإرهاب، وهو ما فعله اتحاد الكنائس الإنجيلية في الولايات المتحدة نفسها، ما أظهر الحرب كمحض اختيار أمريكي لا غربي، قومي لا حضاري، نفعي لا قيمي، سياسي لا ديني. الأمر الذي جعل عقدة الصِدام في هذه اللحظة الثالثة أخف وطأة من اللحظة الأولى لأنها أبسط في تركيبها، وأقل تمددا من اللحظة الثانية لأنها أضيق في مجالها الجغرافي، وهو ما يؤكد على فهمنا العام المتفائل للحركة التاريخية والقائم على مفهوم التقدم بمعناه الإنساني، وفي فضائه الواسع.

وهنا نستطيع أن نجرد ما يشبه القانون العام قائلين: إن التناقضات الثقافية المركبة (العقد الحضارية) إنما تسير دوما نحو التبسيط داخل التاريخ الممتد، بينما يصير هذا العالم نفسه نحو تعقيد بنيوي داخل التاريخ نفسه، حيث ترتبط درجة التقدم الحضاري بتزايد في مستوى تركيب ودرجة تعقيد البنية التاريخية. وهنا نصبح في حاجة إلى إجابة عن تساؤل من قبيل: كيف تنتج بنية حضارية تزداد رقيا، ومن ثم تركيبا في التاريخ عقدا حضارية تزداد بساطة أو تقل تعقيدا في التاريخ نفسه؟ ثمة تناقض ظاهري يزول مع إدراكنا لطبيعة المنطق المزدوج لحركة التاريخ:

فهي من ناحية تسير إلى تعقيد على مستوى البنية بتأثير دوافع موضوعية من قبيل الثورات المعرفية المتوالية، والموجات الديموقراطية المتنامية. فهذان المعلمان (العلم والحرية) قد صنعا العالم الحديث في كتله التاريخية، وأنماطه الإنتاجية، وطبقاته الاجتماعية، وهياكله السياسية، وحتى نشاطاته وانشغالاته الفكرية. وجميعها في تداخلها وتكاملها هي ما تحرك جدلية التقدم والتخلف إذ تمثل الركائز الصانعة لعالمنا الحديث، وهي تزداد تعقيدا كلما ابتعدت سواء عن تلك الركائز الأولية التي صاغت العالم البدائي كالخرافة والسحر والعرق والتكوين البيولوجي، أو تلك الركائز التقليدية التي صنعت العوالم القديمة كالعقيدة الدينية، والانتماءات القومية... وهكذا.

وهي من ناحية أخرى تسير إلى تبسيط على مستوى الأهداف التاريخية التي تثير التناقض والصراع بين الجماعات البشرية، وهو تبسيط ينجم عن التغير في ركائز صناعة العالم عبر التاريخ. فمع الانتقال من ركائز أولية فطرية إلى أخرى حديثة، يتم الانتقال تدريجيا على صعيد الصراع التاريخي من أهداف مثالية ذات طابع أخلاقي، وجوهر ميتافيزيقي كالانتصار لله، أو تحقيق المجد للأسرة الحاكمة المفوضة بالحق الإلهي المقدس، أو الثأر لكرامة الأمة القومية، وجميعها أمور لا يمكن التوافق حولها أو التنازل عنها إلا بجرح المشاعر الدينية، أو إهدار الكرامة العائلية، أو التنازل عن الكبرياء القومي، إلى أهداف عملية سياسية واقتصادية وإستراتيجية ذات طابع نسبي، إذ تقوم على تبادل أو حتى احتكار المصالح والمنافع ومن ثم يمكن التفاوض حولها والمساومة عليها والوصول إلى حلول وسط بشأنها من دون إهدار للكرامة أو جرح للمشاعر أو تنازل عن الكبرياء.

وعلى سبيل المثال لو أننا حاولنا إقامة حوار حول أي من الركائز الأساسية للدين، وخصوصا حول عقيدة الذات الإلهية فالمؤكد أنه سوف يفشل في تقريب المواقف إن لم يفجرها تماما، فلدى كل دين، كالمسيحية والإسلام مثلا، نقاط جوهرية صلبة، لا تُطرح للمناقشة، فضلا عن إمكانية الحسم فيها. وبمعنى آخر فإن طرفا من الأطراف لا يمكن أن يتنازل عنها أو يرضى المساومة عليها.

وفي المقابل لو أننا حاولنا بنزاهة وتجرد ودونما غطرسة أو هيمنة من طرف على آخر إجراء مثل هذا الحوار حول إحدى القضايا السياسية أو الاقتصادية المنتمية إلى واقعنا المعاصر مثل إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، أو قبل ذلك منظمة التجارة العالمية لوجدنا قدرة أعلى على التوافق، على رغم وجود مظالم أو تحيزات تضر بالبعض أو تقلص من مصالحهم، ولكن من دون إهانة لهم أو جرح لكبريائهم سواء على صعيد

النظام السياسي الذي جسد الدولة كفاعل سياسي، أو على صعيد الوجدان الفردي للبشر من الشعوب التي تمثلها هذه الأنظمة. فلم يشعر العرب والمسلمون مثلا بإهانة من قيام منظمة التجارة العالمية حتى وإن كانت تمثل تحيزا اقتصاديا ضدهم كجزء من العالم النامي أو المتخلف كالتي شعروا بها عند قيام الكاتب البريطاني من أصل هندي سلمان رشدي بانتقاد الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) والتشكيك في قدسية القرآن الكريم، وذلك في روايته المعروفة «آيات شيطانية». ولم تترك الحرب الإسرائيلية على لبنان، على رغم قسوتها، من المرارة العميقة قدر ما تركته اتهامات البابا للرسول الكريم بعد الحرب بشهر واحد، أو ما كانت الرسوم الدنماركية المسيئة قد خلفته قبل ذلك بعام تقريبا.

والمهم في هذا السياق هو أن تراجع مركزية الانتماءات الأولية للعرق والطائفة والدين، تلك لا يمكن التفاوض بشأنها أو المساومة حولها أو بصددها دونما إحداث شروخ في مكونات الهوية، في مقابل نمو مركزية الانتماءات الحديثة للطبقة الاجتماعية والحزب السياسي، وللهويات الواسعة كالوطن والأمة، إنما يسمح بزيادة مساحة التوافق إذ يزيل بعض أعقد أسباب التناقض بين العالمين، ويبقى بعضها الآخر قابلا للحلول الوسط، إذ صارت تدور حول الأهداف النسبية السياسية والاقتصادية، الأمر الذي يجعل العقدة الحضارية الدافعة إلى الصدام أكثر بساطة وأقل تعقيدا في كل مرحلة عنها في المرحلة السابقة، وهي البساطة التي تكاد تكون المعادل الموضوعى لتعقيد التركيب التاريخي.

على أساس هذا الإدراك الموضوعى للثقافة، يمكن الادعاء بأن القطبين الحضاريين الكبيرين، العالم العربي والعالم الغربي، استطاع كل منهما في لحظة صعوده أن يقدم الآخر إلى نفسه من خلال اكتشاف تراثه هو، أي تراث الآخر، وتعريفه به على نحو يتيح له أن يبدأ في مرحلة إعادة البناء: العرب فعلوا ذلك مع أوروبا في العصر الوسيط عندما قام ابن رشد والفارابي وغيرهما بترجمة ودراسة الأعمال الكبرى في الفكر اليوناني والإضافة إليها عبر محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام. ومن خلال تلك الترجمات والدراسات تم وصل العقل الأوروبي بجذره اليوناني القديم. وهنا يعترف بوبر: «من المسلم به على نطاق واسع أن حضارتنا (الغربية)، التي توصف إلى حد ما وعلى سبيل الإطراء بأنها حضارة عقلانية، إنما هي، وإلى أبعد الحدود، نتيجة للحضارة الإغريقية - الرومانية، التي اكتسبت كثيرا من معالمها، مثل الحروف الأبجدية، من خلال الصدامات مع الحضارات المصرية والفارسية والفينيقية وحضارات الشرق الأوسط الأخرى، كما خضعت لمؤثرات أبعد في الحقبة المسيحية من خلال الصدام مع الحضارات اليهودية وكذلك مع موجات الغزو الجرماني والإسلامي»[3].

في المقابل قام الأوروبيون بالمهمة نفسها في العصر الحديث من خلال أعمال المستشرقين، الجادين والأكثر نزاهة قطعا، وجهود الآثاريين الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي أسهمت في إعادة تعريف العرب المعاصرين بكثير من جوانب تراثهم كمقدمة للنهضة العربية الثانية. بل إن قيام شامبليون بفك رموز «الهيروغليفية» هو ما فتح لنا الباب إلى كهف الحضارة الفرعونية الأولى وقدم مساهمة كبرى في تعريفنا بأنفسنا، خصوصا بعد أن أخذت مصر موقعها في قلب الحضارة العربية الإسلامية. هكذا وحسب بوبر، تبدو الأطر مثل اللغات الأجنبية فهي «قد تصير حواجز، بل وسجونا إذا ما وقفت خارج أسوارها، ولكنها في الوقت

نفسه تمنح المزيد من متعة الاقتحام والاكتشاف إذا ما قمنا باقتحامها هروبا من سجننا الكبير الخاص. إنه اقتحام عسير ولكن يستحق منا كل اهتمام وجهد، لأن له مردودا سابغا هو توسيع أفقنا العقلي، حيث يكون الصدام، بمعنى الاشتباك بين الأطر الثقافية المختلفة، دافعا للتعلم وليس فقط التعايش»[4].

بإلهام مفهوم بوبر عن «الأطر الثقافية»، وكذلك مفهومنا عن «التقدم الثقافي»، تبقى الحضارتان الغربية والعربية، قادرتين على تجسيد إستراتيجية إيجابية للهوية، والنهوض بحوار بناء ينجز تعايشا حقيقيا وينفي كل مبرر للحديث عن صدام حضارات لا يمثل حتمية منطقية من أي نوع، ويفتح الطريق واسعا أمام تجاوز خلاق للصياغة الحدية (شرق ـ غرب) قبل أن تتحول إلى ثنائية أقنومية راسخة ونهائية.

ثانيا: الإستراتيجية السالبة .. من الآخر إلى الذات

نصف هذه الإستراتيجية بـ «السالبة»، لأنها تنطلق في مسار عكسي، من التعرف على الآخر أولا نحو إدراك الذات ثانيا. بمعنى أن الأمة لا تستطيع أن تحدد مكوناتها هي إلا بالتعرف على مكونات الآخر أولا، قبل أن تقوم في مرحلة ثانية بوضع نفسها موضع السلب الكامل لكل ما يمثله، لتصبح مجرد نقيض له على صعيد الرؤى والمواقف والأدوار التي تصورها الآخر لنفسه.

هذه الإستراتيجية السالبة تستند إلى الإدراك النقيض «الذاتي/ المثالي» لظاهرة الثقافة، والذي يستند بالأساس إلى النظم الفكرية المغلقة التي يتوافر لها الشمول كالدين في فهمه الضيق، أو التي تدعي هذا الشمول كالفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقي، والأيديولوجيات السياسية الكبرى. والثقافة حسب هذا الإدراك هي بناء عقلي شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر إيمانا/ الدين، أو وعيا/ الفلسفة، أو ثورية/ الأيديولوجيا. أما الحقيقة لديه فليست خبرة حية تُكتشف في التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتي سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلا إنسانيا خالصا، أي إبداعيا محكوما في سقفه الأعلى بوعي البشر وإلهاماتهم التي تجدها في فكرة فلسفية أو تعبير أدبي. وقد يكون فعلا تأويليا فقط ينطلق من، أو يستند إلى نص مقدس ابتداء ويخضع فقط لتفسيرات البشر عندما يحاولون أن يصوغوا به ومن خلاله رؤاهم الفكرية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية.

وتبدأ مشكلة هذا الإدراك عندما ينشغل فقط بتأكيد مبدأ الخصوصية، غير مكترث بالمشترك الإنساني، إذ يتغذى على ما هو ذاتي ينبع من الروافد المثالية كالعقيدة الدينية، والمذهب الفلسفي، والروح القومية، والأيديولوجيا السياسية، كما يسعى إلى التعبير عن الخصوصية والاستثنائية، ومن ثم تكون المفارقة في أن الفكر الذي ينبع من روافد مثالية، هو نفسه الذي ينتج وعيا استبعاديا، وربما لا أخلاقيا، لا يكترث بالتواصل بل يفرط في الأنانية.

وعلى رغم أنه قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، فإنه غالبا ما يصل إلى نتائج نقيضة لطموحه، إذ يفتقد تعددية وسائل التعبير عن رسالته، ولا يتصور لها سوى صيغته هو مهدرا

الجزء الأكبر من الخبرة الإنسانية (التاريخ) التي تمثل مرجعا له وإطارا لتجربته، فلا يمكن الحكم على أي نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره في حركة الواقع، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية، فمن دون معيار الصلاحية العملية والقدرة على التحقق في الواقع يكون هذا الإدراك الثقافي بابا لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتقوقع في كهوف الزمان، وسراديب المكان، ما يمثل وصفة للتخلف، فضلا عن القطيعة مع الآخر، حيث تواجه الذات الثقافية المتمركزة حوله مشكلتين أساسيتين:

المشكلة الأولى هي المبالغة في إبراز التناقض مع الآخر، لأنها إذ تنطلق من الآخر نحو ذاتها، تتصور أن كل عامل مشترك مع الآخر يعني إذابة الذات فيه. ولأنها تنطلق من تصور طهراني للثقافة وخلاصي للهوية، لا تتصور وجود عوامل مشتركة معه ولو بأقدار مختلفة نتيجة تواصل ما تاريخي قد يرجع إلى جذر ديني ولو بعيدا، أو جذر عرقي ولو فرعيا، أو قربى لغوية ولو جزئيةً. فمادام هناك عامل مشترك فلا معنى لوجوده غير أنها قد ذابت في الآخر وتأثرت به أو انسحقت أمامه، وهذا أمر يفزعها ويدفعها، من ثم، إلى نفى هذا المشترك والنأي بنفسها عنه من خلال تحديد ذاتها بنقيضه، فتكون لغتها مجرد سلب للغة الآخر، ودينها مجرد سلب لدين الآخر... إلخ. وهنا وإزاء حركة السلب هذه نكون بصدد عملية ليست فقط تلقائية، بل متنامية، لإبراز التناقض باعتباره الطريق الوحيد لتأكيد الذات.

ومع استمرار حال تفوق هذا الآخر، وتمكنه من السيطرة الطويلة الأجل على حركة الواقع، تبدأ الذات الحضارية في كراهية حاضرها، والتشاؤم إزاء مستقبلها، فلا يبقى لها من أبعاد الزمن سوى الماضي لتلوذ إليه بدعوى وجود تجربة سابقة فيه تنم عن السبق، وتشي بغير العجز، فإذا بها تمعن في تبجيله حتى تحيله إلى أسطورة متعالية على التاريخ. وربما كانت هذه التجربة محض أوهام في بعض الحالات، وربما كانت حقيقية، أو حتى فذة في ريادة الإنسانية في حالات أخرى، ولكن المشكلة التي تبقى قائمة في كلتا الحالين أن تجربة الماضى غير قادرة سواء على ملء فراغ الحاضر، أو على زيادة الأمل في المستقبل، لأنها ببساطة غير قابلة للاستعادة ولا فائدة حقيقية لها إلا في حالة واحدة هي النجاح في تفكيكها والنفاذ إلى القيم الإيجابية المؤسسة لها بقصد إعادة إنباتها في تربة العصر.

غير أن المفاجأة المدوية التي سرعان ما تتبين لهذه الذات التعسة، أو للتيار الغالب فيها، هي أن تلك القيم الإيجابية التي صاغت تجربتها الزاهية في الماضي، هي نفسها العناصر الدينامية التي تصنع تقدم الآخر في الوقت الراهن، ولو صيغت في أشكال حديثة ومسميات معاصرة، وأنها جميعا محض سنن يودعها الله في التاريخ حاكمة لحركة البشر، تكاد تشبه، ولكن من دون حتم، تلك القوانين التي يبثها في الطبيعة، حاكمة لحركة الكون.

أما المفاجأة الصادمة حقا، فهي أن اكتشاف مثل هذه الذات الحضارية لهذه الحقيقة الأساسية ربما لا يسعدها إذ ترى في هذا الاكتشاف انتقاصا مما تعده خيريتها الخاصة، ومن ثم تتنكر له لأن التفاعل مع معطياته سوف يماهى بينها وبين الآخر، ويذيب هويتها فيه فلا تعدو قادرة على التعرف إلى نفسها، ومن ثم فهي غالبا ما تتنازل عن الكشف الجديد حفاظا على هوية قديمة، وتتخلى عن الحاضر والمستقبل حتى لا

تغترب عن ماضيها الذي تصورته أصالتها وهو، في الحقيقة، لا يعدو غربتها في الزمن وهلعها المرضي من الآخر.

أما المشكلة الثانية فهي الإغراق في كراهية الآخر كلما زاد تقدمه، واستطاع الولوج إلى فضاءات جديدة ومستويات أرقى على صعيد التجربة الإنسانية؛ ذلك أن الذات الحضارية هنا تقع بين شقي رحى: فإما مماثلة الآخر في هذه الآفاق جميعا ما يعني لديها الذوبان فيه، وإما النأي بنفسها عنه، واعتبار هذه الآفاق مساحات غريبة على ما تعتقده أصالتها، وربما غير أخلاقية قياسا إلى ما تتصوره فضيلتها. غير أنها لا تقوم بهذه العملية عن ثقة بل عن خوف، وليس عن تسامٍ أخلاقي بل عن اغتراب نفسي، وليس عن زهد حقيقي بل عن شعور عميق بالحرمان. وإزاء كل تلك المشاعر السلبية بالخوف والاغتراب والحرمان، وبتصور أن الآخر هو من فرض تلك المشاعر عليها، لا يكون ثمة طريق سوى كراهيته والنزوع إلى القطيعة معه.

وهنا يمكن الاحتجاج بتيارين أساسيين يمثل كل منهما تجسيدا لتلك الإستراتيجية السالبة، يقع أحدهما على جانب الحضارة الغربية المسيحية، أما الآخر فيقع على جانب الحضارة العربية الإسلامية:

الأول، هو التيار التقليدي/ السلفي في الفكر العربي الذي يعتقد في ضرورة أن تكون الهوية الإسلامية (نقية) منذ لحظة بدايتها حتى نهايتها. إنها التصورات الاختزالية عن هوية مثالية ونهائية ومكتملة، أي باعتبارها «أقنوما» جاهزا، والأقنوم هنا يعني مفهوما استقر تصديقه لدرجة الإيمان به وربما تقديسه، وتوقفت كل محاولات مناقشته أو مساءلته، استنادا إلى إيمان ساذج أو يقين مطلق.. إنه، في نماذجه المتطرفة، يكاد يقترب من الأسطورة رغم أنه غالبا ما ينبع من جذر أصلي، ويستند إلى تجربة واقعية، غالبا ما تكون لأسلاف تاريخيين، تمت بالفعل ولو في الماضي البعيد، وليس إلى حادثة خرافية كما هو الأمر في الفكر الأسطوري، فالأقانيم هنا وليدة فكر تقليدي يعجز عن امتلاك الحس التاريخي، ويمارس حنينا أبديا إلى زمن مثالي يتسم بالقدسية لدرجة يعلو بها على المساءلة، يتجاوز موقعه في التاريخ ليحلق دوما، مثل طائر عملاق، فوق كل العصور، ومن ثم يتسم بلاعقلانية تاريخية، بينما يعكس الفكر الأسطوري تفكيرا خرافيا ينتمي إلى عالم سحري سابق بالمطلق على العالم العقلاني.

يستند هذا التيار إلى مسلمة نراها زائفة، وهي أن نقاء العقيدة الدينية يقتضي نقاء الهوية الحضارية، الأمر الذي يقود إلى اعتبار كل تفاعل ثقافي بين الحضارة العربية وغيرها من الحضارات إنما يمثل تشويها للإسلام، وانتقاصا من خيرية المسلمين وربما استلابا لهم أمام الآخرين، فهؤلاء ليسوا إلا أصحاب الديانات، وليس الحضارات الأخرى.. هذه المسلمة تتأسس على مقدمة خاصة بها وتقود في الوقت ذاته إلى نتيجة مميزة لها:

المقدمة هي عدم الثقة بالعقل الإنساني، ومن ثم الارتهان الكامل للنص الديني/ النقل/ الوحى، حيث التوجيه الإلهي الكامل لحركة التاريخ والقصور شبه الكامل للعقل الإنساني. هذه الرؤية تقود إلى اختزال كل حضارة في الدين الذي تقوم عليه أو يقع في المركز منها، فالحضارة الآسيوية مثلا هي الهندوسية والبوذية والكونفوشية، أما الحضارة الغربية فهي المسيحية وفقط، ولا معنى جوهريا هنا لعصور النهضة والتنوير والصناعة والحداثة، والتي مثلت نوعا ما من القطيعة التاريخية في مسيرة الغرب الأوروبي مع الروح التقليدية

وفي قلبها الدين المسيحي الأرثوذكسي، ومن ثم فلا اكتراث مثلا للنقد الرفيع للكتاب المقدس، ولا للمناهج التاريخية في قراءته، ولا قيمة لعمل وجهد الفلاسفة الكبار خصوصا ليبينتز وسبينوذا وكانط، ولا حتى للفلاسفة اللاهوتيين أمثال كارل بارت وباول تيليش وجاك ماريتان، ونيقولا بيرديائيف، فرغم كل ما جرى عبر القرون الخمسة الماضية يبقى الغرب هو المسيحية، وأوروبا هي الصليب. ومن ثم فإنجاز كل حضارة إنسانية يبقى، حتى الآن، نتاجا للدين، ما يعني أنه إنجاز لصيق بها بنفس درجة التصاق المؤمن بدينه، وهنا تصير الحضارة، كالدين، مسألة تقع في صميم الروح الإنسانية والخصوصية الثقافية، وليست إرثا عاما للبشرية، أو تراثا مشتركا للإنسانية برمتها، أخذا وعطاء.

أما النتيجة التي تترتب عليها فهي عدم الاعتداد بالمشترك الإنساني، والرغبة في الانفصال عن تيار الحضارة السائدة حفاظا على نقاء الهوية «الإسلامية»، وما يفرضه ذلك من تصور سلفي للتاريخ يعتقد في أن عودة الأمة المسلمة إلى أصالة الماضي كفيل وحده، أو بشكل رئيسي، بإقالتها من عثرتها دونما حاجة إلى النقل عن الآخرين أو الاقتباس منهم، فكل معرفة، وكل فضيلة موجودة في نصوص الإسلام لا ينال منها الزمان، فالعلم موجود في القرآن على نحو يؤكد «إسلامية المعرفة»، والدولة ركن من أركان الإسلام على نحو يضمن «الخلافة الشرعية» وهكذا. الأمر الذي يرتب العديد من الإشكاليات سواء على صعيد رؤية المجتمعات الإسلامية لنفسها أو لغيرها من المجتمعات، وأهمها الانشغال العبثي بالماضي بديلا عن الحاضر والمستقبل، والعدوانية إزاء الغير بديلا عن التعاطي الإيجابي معه، والرغبة في التعلم منه، بل يصل الأمر أحيانا إلى تحويل الفهم الخاص للدين (التدين) إلى «إطار ثقافي» مغلق على نفسه داخل الحضارة نفسها، فلا يمتنع لدى التيار السلفي، مثلا، مجرد التأثير والتأثر والحوار والتداخل مع الآخر الخارجي/ الغربي حرصا على نقاء الدين، بل يمتنع كذلك التداخل والتفاعل مع الآخر الفكري والسياسي من بين التيارات الأخرى التي تزخر بها مجتمعاتنا العربية الإسلامية حرصا على نقاء «المذهب» أو حتى نقاء «التدين» الذي هو مجرد فهم للدين، حيث يكون الليبراليون غريبي الأطوار، والعلمانيون زنادقة وربما ملحدين، أما اليساريون خصوصا الشيوعيين فملاحدة ماديون على وجه اليقين، فضلا عن الشيعة أيضا الذين هم في الأقل منافقون وفي الأكثر خارجون على الملة.

أما التيار الثاني فهو العنصري الكامن في نزعة التمركز الغربي حول الذات، والتي شكلت تدريجيا منذ القرن الثامن عشر إيديولوجيا متكاملة ادعت عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقيا ودينيا وفكريا بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعا بالطهر المعرفي والنقاء العرقي، وهي نزعة إقصائية استندت إلى العنف والاحتقار، في نزوعها إلى نشر ما اعتبرته رسالتها التحضيرية، وإلى فرض هيمنتها العالمية.

هذه النزعة، حسب المفكر العراقي د. عبدالله إبراهيم، «تمثل نسقا ثقافيا تكون تحت شروط تاريخية غير أنه سرعان ما تعالى على بعده التاريخي فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى إنتاج ذات مطلقة النقاء خالية تماما من الشوائب، وفي الوقت نفسه إنتاج صورة مشوهة للآخر تفتش في نقائصه أو حتى تخلق هذه النقائص لديه عندما تحاكم تاريخه وظواهره

الثقافية، التي نشأت وتطورت في سياق تاريخه هو وبشروطه هو النابعة من ثقافته الذاتية، بمعاييرها هي الخارجة عليه. هذا النسق، هو ما اجتهدت الثقافة الغربية في بنائه منذ القرن الثامن عشر على الأقل تجاوبا وتطابقا مع فلسفة التاريخ التي بدأت تفرض تصورا خاصا لتاريخ أوروبا والغرب عموما يتسم بالاستقلالية والاستمرارية والتطور ومن ثم بدأت تعيد إنتاج الماضي بكل مكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور بما يجعل الغرب هو الأسمى في ثقافته وانتمائه الديني والعرقي. وهنا جرى اصطناع أسطورة الأصل النقي والمعجزة الإغريقية والمسؤولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسي وليس الأخلاقي فقط. وفلسفة التاريخ هذه، التي جعلت الحتمية الغربية هي سر الكون، أدت إلى ظهور منهج «الوحدة والاستمرارية» الذي يقول بوحدة الفكر الغربي وتماسكه وخصوصيته واطراده، ويقول في الوقت نفسه بفرادته وكونيته بوصفه نموذجا صالحا لكل زمان ومكان. وقد اندرجت جهود فيكو وهردر وكوندرسية في المرحلة الأولى لتشكيل نزعة التمركز هذه ثم لحقتها جهود هيجل وماركس وكونت ورينان في المرحلة التالية بإنضاج هذا التصور وبلورته ثم تهيئة الأسباب لقبوله وتعميمه ليكون إحدى مسلمات الفكر الغربي الحديث»[5].

ولعل أبرز ما حققه منهج الوحدة والاستمرارية في ثقافة الغرب أنه أصل مقومات الغرب الفكرية والدينية والعرقية وثبتها انطلاقا من لحظة تاريخية معينة. ولما كان الفكر من الأسس التي رآها هذا المنهج محورية، فقد اهتم به وراح ينظم الممارسات العقلية ليجعل منها مركزا ومنطلقا لذلك الفكر، وما إن عثر على قضية «المبدأ» في سياق التأملات الإغريقية حتى عدت هذه القضية ممثلة بشخص طاليس الأيوني اللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة ورتبت الممارسات اللاحقة انتهاء بالفلسفة الغربية الحديثة على أنها نسيج حي متصل يغذي بعضه بعضا. ومن الطبيعي أن هذا النسيج سيهمل كل المعطيات والوقائع التي لا تناسب معاييره حتى يتحقق له التماسك والاطراد. وهكذا رسخت فكرة خطيرة وهي أن كل فلسفة لا تشتغل بالمفاهيم التي أنتجتها الفلسفة الإغريقية ومن ثم الغربية لابد أن تستبعد من ميدان الفلسفة الحقة وبذلك فرضت ولادة قيصرية للفلسفة باعتبار أن أباها طاليس وموطنها الأول هو الجزر اليونانية، قطعا لصلتها بالفكر الشرقي الذي كان يمور في العالم القديم وبخاصة مصر وبابل وفارس واعتبرت المعجزة اليونانية أروع أحداث التاريخ[6].

وفيما يخص العرق، جرى استثمار نظرية «الكيوف» الأرسطية وتوسيعها من جانب، واختزالها من جانب آخر بما يجعلها تدعم الفكرة القائلة بتفوق العرق الغربي، وجرت دراسات هائلة وظهرت نظريات كثيرة تبرر تفوقه على الأعراق الأخرى، مثل دراسات ستيفن جاي غولد، ونانسي ستيبان لقوة الأفكار العرقية، حيث يُظهر كلاهما أنه لم يكن ثمة من صوت منشق مهم رافض لنظرية دونية السود، وتراتبيات الأعراق المتقدمة والمتخلفة، بل كان الأوروبيون يملكون ما اعتبروه دليلا مباشرا على أنواع بشرية منحطة. ومع تنامي القوة الأوروبية بشكل لا يتناسب تماما مع قوة الفضاء الأوروبي، كانت تنمو الخطائط الفكرية التي تضمن للعرق الأبيض سلطته التي لم يكن ثمة ما يتحداها[7].

وفي كتابه «أفول الغرب» أكد أوزوالد أشبنجلر أن ثمة قطيعة بين الإغريق والآراميين منذ أقدم العصور ويؤكد على المكانة المميزة للدين في حياة الحضارات قائلا «إن الكائن الواعي والدين واللغة عناصر من الترابط الداخلي بحيث أدت بشكل حتمي إلى الفصل التام بين مجال لغوي يوناني يخضع لثبات شكلي، ومجال آرامي ينتمي الى المجال العربي الصرف منذ العام 70 قبل الميلاد»[8]. كما أكد موريس أولندر، وهو اختصاصي في علم الأديان، على أن اللغات تتطابق والبنى الذهنية والأعراق: «فالعرق، أي التصنيفات حسب الملامح الجسدية التي وضعها علماء الأنثروبولوجيا أو «العرق اللغوي» كما وصفه رينان، لا يمكن في أي حال من الأحوال الدخول فيه أو الخروج منه، فلغتنا تحددنا، إذن، كما يحددنا ديننا ولون بشرتنا»[9].

وهكذا أصبح في إمكان الوطن الآري، بعد إعادة اكتشافه، أن يؤدي دور الجد للبشرية الغربية الباحثة عن شرعيتها. واستطاعت الأبحاث الهندو ـ أوروبية في واحدة من المهام العديدة الموكولة إليها، أن تقدم أجوبة مستجدة عن مجموعة التساؤلات التي باتت ملحة في القرن التاسع عشر وهي مسائل تلامس قضية النسب ورسالة الغرب الذي يعيش أزمة هوية قومية وسياسية ودينية. ومن ثم فإن الخرافة القائلة بشأن أصل هندو ـ أوروبي للغرب أو «هندو ـ جرماني» كما يصفه بعض المؤرخين هي التي أعطت الغرب ديناميكيته وتفوقه على الشرق السامي في هرمية الحضارة. «صحيح أن الشرق السامي ابتدع، بفضل اليهودية، الدين التوحيدي لكنه بقي منذ ذلك الحين مراوحا في مكانه، بينما منحت أسطورة الانتماء إلى العرق الآري أوروبا الديناميكية والإبداع اللذين أتاحا الانطلاقة المزدهرة للمسيحية الغربية التي شيدت فوقها كل الفلسفات الكبرى المعاصرة»[10].

وفي هذا السياق لم يعد ثمة اختلاف على التمييز الوجودي بين الغرب وبقية العالم، فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس بها وتصورها في ثقافة الغرب درجة أننا يمكن أن نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يسميه يوهانسن فابيان «نكران التعاصر» في الزمن وانقطاع جذري على صعيد الفضاء الإنساني. وهكذا يكون المشرق وإفريقيا والهند وأستراليا أماكن تسيطر عليها أوروبا مع أن أجناسا أخرى تسكنها[11].

فضلا عن ذلك، يقوم منهج «الوحدة والاستمرارية» بعملية تغريب ضخمة للمسيحية بما يجعلها حسب إرادة الكنيسة ديانة كونية شاملة بحيث لا يستطيع الباحث عن سبب لتفوق أوروبا الإفلات من تفسيرين شائعين لا يتسربان إلينا مباشرة من فلسفة التنوير بل من تفرعاتها اللاحقة[12]:

الأول: ينسب العقلانية الغربية حصرا إلى «المعجزة الإغريقية» التي ورثتها أوروبا في عصر النهضة بعد قرون من الظلام. هذه الأسطورة جذابة غير أنها تعزل بشكل مصطنع المعجزة الإغريقية عن الهيلينية، وهي الثقافة العظيمة الجامعة المستقاة أساسا من الشرق ومن الغرب المقدوني الصغير جدا أيضا، ووريثتها الحقيقية بيزنطة التي اختفت في العام 1453 عندما استولى الأتراك على القسطنطينية، هل بيزنطة إمبراطورية آسيوية ومشرقية نموذجية أم إنها وريثة حضارات متباينة من ضمنها طبعا الحضارتان اليونانية

والرومانية؟ وماذا كانت حال اليونان القديمة لولا العلاقات المتينة التي أقامتها مع الحضارة الفرعونية والحضارات الكبرى في آسيا الصغرى وحضارات الفرس والميديين وممالك ما بين النهرين؟ إن الإسهام الذي قدمته كل هذه الشعوب والحضارات هو الذي قاد الثقافة الهيلينية الكبيرة وأمن هيمنتها على الشرق، حتى الفتوحات العربية، إلى جانب السريانية التي هي نفسها وريثة الحضارات البابلية والكلدانية والآرامية والآشورية، من دون أن ننسى أن الحضارة الإسلامية هي التي حافظت على هذا التراث ونقلته إلى أوروبا مفسحة لها المجال لأن تبني، انطلاقا منه، نهضتها الفكرية.

أما الثاني: فهو أن العقلانية آرية مما يفسر في آن معا «المعجزة الإغريقية» و«العبقرية المسيحية»، أما التخلف فسامي المنشأ ومرده إلى أديانه والإسلام في صدارتها على النحو الذي ذهب إليه رينان. وكذلك هيجل الذي ظل في عقيدة الغربيين صنما لا يمس، باستثناء كارل بوبر الذي لم يتردد في وصفه بأنه مجرد «مروج كذاب»، متهما إياه بسوء استعمال الفكر والعقل.

ولم يتوقف تمركز الغرب حول نفسه عبر رحلة طويلة من الفرضيات المتحيزة عند حدود إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب صورة مشوهة للآخر. فالعالم خارج نطاق أوروبا نُظر إليه بوصفه سديما غامضا، وبدائيا وخاضعا لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يجري نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه، ويقوم خطاب هيجل كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر، فهو يرى «أن الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقا بالدونية التي تميزهم في كل شيء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعي لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم»[13].

وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر سرعان ما أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعي وسلوكي أدت إلى انقسام في الفكر الإنساني، فثمة عرق منح التفوق والرفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها وثمة عرق آخر اختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائما إحساسا بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر، وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة وهي لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه.

حتى عندما كان مفكرون من خارج الغرب يجادلون معارضين للمركزية الأوروبية، فإنهم عادة لم يكن باستطاعتهم، أو حتى في تصورهم نفي تفوق أو هيمنة أوروبا كحقيقة سياسية في هيكلة النظام العالمي للحداثة، وإن كانوا حاولوا تفسيرها بدوافع مختلفة عن تلك التي ترتكز إليها بحيث لا تبدو هذه الدوافع عنصرية مرتبطة بفضائل خاصة أو رقي ذاتي تتميز به العقلية الأوروبية وحدها، أو بتراكم ثقافي حضاري جرى داخل تاريخها وحده وعلى نحو مستقل عن الآخرين، وإنما نتيجة لتراكم حضاري إنساني حدث داخل وعبر صيرورة التاريخ البشري في حقبه وحضاراته المتعاقبة والسابقة على الحداثة.

مبحث ثان: «المؤامرة» و«صدام الحضارات».. كنماذج تطبيقية للصراعات الحضارية

لطالما اتسمت العلاقة بين العالمين الغربي ـ المسيحي، والعربي ـ الإسلامي بطابع إشكالي، فهما من وجوه كثيرة حضارتان شقيقتان، اعتمد كل منهما، ولو بنسب مختلفة، على التراث المشترك للوحي والنبوة الإبراهيمية وعلى الفلسفة والعلوم اليونانيتين، وتغذيا على تراث الشرق الأدنى وأساطيره القديمة الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ. ورغم ذلك ظلا يتحاربان معظم فترات تاريخهما المشترك، ولا يزالان حتى اليوم الأكثر تواجها، حتى احتلا موقع الصدارة على خريطة ترشيحات المفكر الأمريكي الراحل صامويل هانتنجتون لتجسيد نظريته السوداوية (صدام الحضارات)، وهنا ثمة تناقض ظاهري بين حقيقة القرابة ونزعة الصدام، يحتاج إلى تفسير.

ونعتقد أنه لا تناقض هنا، فهاجس الصدام إنما هو وليد شعور عميق بالغيرة، ينجم عن شعور أعمق بالتشابه وليس بالاختلاف. والغيرة، بالمعنى الحضاري، نتاج تشابه جوهري على مستويين، أولهما ديني، إذ تستند كلتا الحضارتين إلى دين توحيدي كبير، يطرح نفسه على الإنسانية كلها، ويمتلك نزوعات رسالية لهداية أو تبشير العالم، ومن ثم فكلاهما دين إنساني بحق، رغم الاختلاف الواضح بينهما في درجة التنزيه. وثانيهما تاريخي لأنهما ـ كمناطق حضارية ـ الطرفان اللذان تبادلا الهيمنة العالمية المطلقة في مراحل مختلفة من التاريخ سواء على العالم القديم، عالم البحر المتوسط، أو العالم الحديث العابر للمحيطات، سواء كان ذلك من خلال تشكيلات سياسية لايزال بعضها حيا كدول البرتغال، وإسبانيا، وهولندا، وفرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة، من جانب، وتركيا وإيران، والعراق، وسورية ومصر من جانب آخر. أو عبر احتواء كل حضارة منهما على تشكيلات مارست تلك الهيمنة في حقبة تاريخية ما لكنها تحللت، كالإمبراطورية المقدونية والرومانية المقدسة، ثم الإمبراطورية البيزنطية من جانب، وقرطاجنة وفارس ثم الخلافتين الأموية والعباسية، والإمبراطوريتين المغولية والعثمانية من جانب آخر، حتى ولو كانت بعض تلك الهيمنات خصوصا القديمة، قد حدثت تحت مسميات مختلفة، أو عبر أفكار حافزة مختلفة شكلا عن الفكرتين الأساسيتين الحافزتين للصدام اليوم وهما فكرتا أو ثنائيتا شرق ـ غرب، وإسلام ـ مسيحية.

ولعل هذا الطابع الإشكالي المعقد كان الدافع الرئيسي لرفض العرب التلقائي للحداثة الغربية عبر القرنين الماضيين، وهو رفض لا يمكن تشبيهه، مثلا، برد فعل اليابانيين أو الصينيين وكذلك النمور الآسيوية الآن، عند التقائهم بها رغم اختلافهم عن الغرب وشعورهم بهذا الاختلاف الذي يدفعهم إلى رفض بعض أطروحاته حول طريقة الحياة ورؤية العالم، حيث إن نوعية ودرجة حدة رفضهم للحداثة جاءتا مختلفتين وأقل بكثير من الحالة العربية لغياب هذا التاريخ الصراعي الحافل حيث إن اليابان مثلا والصين أيضا لم يكتشفا الغرب كقوة مهيمنة مهددة، وبخاصة كقوة عسكرية سوى في القرن التاسع عشر، ولم يشتبكا معه فعليا في صراعات حقيقية سوى في القرن العشرين[14].

وهو أمر يفسره برنارد لويس تفسيرا رائقا من منظورين متقابلين بقوله: «كان موقف المسلمين يختلف عن موقف الحضارات الأخرى الشرقية التي تعرضت لتأثير الغرب الذي اتسع نطاقه، إذ كانت المسيحية والعالم المسيحي جديدين ومجهولين للهندوس والبوذيين والكنفوشيين، ومن ثم كانوا يحكمون على من يأتي من العالم المسيحى وعلى ما يأتي به حكما موضوعيا إلى حد ما، أما بالنسبة إلى المسلمين فقد كانت المسيحية وكل ما يرتبط بها معروفين ومألوفين ومرفوضين، فالمسيحية واليهودية قد سبقتا الإسلام وبشرتا به، ولهما كتب مقدسة مستقاة من التنزيل الصادق لكنها ناقصة ومحرفة إذ أضر بها من ائتمنوا عليها فخانوا الأمانة ومن ثم فقد نزل الإسلام الدين الكامل وخاتم الأديان ليحل محلهما، وكل ما كان من الحق في المسيحية أقره الإسلام وجاء به، أما ما لم يشمله الإسلام فباطل. وفي المقابل كان موقف المسيحيين يختلف اختلافا مماثلا إزاء الحضارات الآسيوية الرئيسية الثلاث وأسباب ذلك واضحة، فلم يبسط الهنود ولا الصينيون سلطانهم على الأراضي المقدسة المسيحية ولا فتحوا إسبانيا ولا استولوا على القسطنطينية ولا حاصروا فيينا. ولم يقم الهندوس ولا البوذيون ولا الكونفوشيون، حتى الآن، برفض الأناجيل المسيحية لأنها محرفة وفات أوانها، ولم يقدم أي منهم صورة أحدث وأفضل لكلام الله حتى تحل محلها»[15]، أي إن اللقاء الطويل بين عالم المسيحية وعالم الإسلام شابته صعوبات خاصة لم تكن موجودة في اللقاءات التي جرت بين إحدى هاتين الحضارتين والحضارات البعيدة في آسيا.

في هذا السياق كان كارل بوبر قد اعتبر الحوار ممكنا بين الأطر الحضارية المختلفة، غير أنه وضع شرطين أساسيين لنجاحه يمكن اعتبارهما وجهين لعملة واحدة: **أولهما** هو الشعور بالثقة، **وثانيهما** هو الشعور بالتواضع. فلدى فيلسوف العلم الأكبر في القرن العشرين «أن الحوار يفقد كثيرا من قيمته العظمى إذا كانت إحدى الثقافات المتصادمة تعتبر ذاتها هي الأعلى والأكثر تفوقا بشكل عام، أو إذا اعتبرها الآخرون هكذا، لأن أعظم قيمة للصدام الثقافي تكمن في قدرته على استدعاء النقد. فإذا ما بات فريق مقتنعا بتفوقه، وآخر مقتنعا بدونيته، فإن الاتجاه النقدي لمحاولة التعلم من الآخر سوف يحل محله نوع من التسليم الأعمى»[16].

وفي ظني أن الحوار الحضاري بين العالمين: الغربي المسيحي، والعربي الإسلامي لم ينقطع أبدا بطول التاريخ، بل حدث مرارا بين البنيات القائمة فعليا على نحو اتسم بالتلقائية والعفوية، وعبر عمليات سادها الأخذ والعطاء سواء على التوازي أو على التوالي، حيث تناقل كل ما هو أكثر رقيا أو تمدينا بين الجانبين بحسب الظروف والإمكانيات عبر المراحل المختلفة، خضوعا لمنطق التقدم التاريخي. أما الخطابات الصدامية فتنتمي إلى عالم الصراعات السياسية التي تغطي على هذا المنطق التقدمي أحيانا وهي خطابات تنتمي إلى ما نسميه بـ «أيديولوجيا الهيمنة»، التي تبرر لكل طرف سلوكه الاقتحامي لجغرافيا أو عقل الطرف الآخر، أو بالأحرى تعطيه منطقا أخلاقيا لهذا التدخل.

ففي هذا الصراع السياسي وحده تتبلور مقولات الأعلى والأدنى، ولعل هذا هو ما تبدى جليا مع عاصفة الحداثة التي ساد معها وبفعلها وعي الأعلى على الجانب الغربي لدى تيار عنصري استعلائي نما في

تربة المركزية الأوروبية ونزعتها الكولونيالية، كما ساد وعي الأدنى على الجانب العربي الإسلامي لدى تيار تقليدي/ سلفي، وأحيانا جهادي، يتجذر عموما في ظاهرة الخوارج التاريخية. وهنا تصادمت «الخطابات الفكرية» وسيطرت الهواجس السياسية المتبادلة على الطرفين، سواء تلك التي كشف عنها العقل الغربي صراحة منذ العقدين فقط في نظرية صدام الحضارات، أو التي كان العقل العربي قد استبطنها منذ القرنين في نظرية المؤامرة.

وفي الحقيقة لا يستحق مفهوما المؤامرة وصدام الحضارات وصف النظرية بالمعنى العلمي الدقيق، لأن النظرية بناء معرفي له مقدماته وأيضا نتائجه المنطقية، وكذلك طرق الاستدلال التي يتم من خلالها الانتقال من المقدمات إلى النتائج. كما أن النظرية العلمية لا بد أن تكون لها قدرة تفسيرية عامة تنصب على الظواهر المتجانسة، والأخطر من ذلك أن تبقى قابلة للتكذيب حال ثبت عجزها عن تفسير نماذج جديدة مشابهة، أو تراجعت قدرتها على تفسير ظواهر قائمة كانت قادرة على تفسيرها قبلا، فما يقبل التكذيب، بحسب بوبر، هو ما يقبل التصديق أيضا، ومن ثم تتوافر له مشروعية الانتماء حقا إلى ما يمكن تسميته بـ «العلم».

غير أن مقولتا «المؤامرة وصدام الحضارات» وإن افتقدتا لجل الركائز التي تصنع منهما «نظرية معرفية» فإنهما، في المقابل، تكادان أن تكونا نموذجا تفسيريا كاملا، خصوصا مقولة المؤامرة التي سادت لدى تيار واسع في المجتمعات العربية لا يمكن إهماله، أو التعالي على رؤيته للعالم، الأمر الذي يجعل من كلتيهما مفهوما إشكاليا يستوجب التفسير. وفي اعتقادي أن المفهومين، اللذين جرى تقنيمهما، أي تصنيمهما وتقديسهما، أقرب في الحقيقة إلى «عقدتين حضاريتين»، ترتكز كل منهما على قرائن تاريخية وثقافية وسياسية لا يمكن تجاهلها، لكن فقط يجري تأويلها، على نحو يخرجها من سياقها الموضوعي إلى سياق آخر، يمنحها دلالات نفسية.. إنهما بالأحرى ليستا إلا تعبيرا عن نوع من التعصب للذات/ الهوية، وإن اختلفت ركائزه بين شعور بالدونية والخوف، هنا يجعل الهوية مرادفا للماضي التليد، وبين شعور بالتفوق والاستعلاء، هناك يجعل الهوية معادلا للحاضر الحديث، لذا فقد اختلفت أشكال أو تمظهرات العقدة الحضارية على الجانبين.

فعلى الجانب العربي يتبدى التعصب للهوية باعتبارها «أصالة السلف» حيث تعيش الحضارة العربية الإسلامية إشكالية الخوف من الحداثة وما أدى إليه دائما من طرح متوتر لطبيعة العلاقة مع منتجها، وهو التوتر الذي قاد إلى رفضها صراحة وبشدة من قبل التيار الفكري التقليدي/ السلفي، خشية تأثيرها على أصالتنا العربية التي نظر إليها هذا التيار كأنها فوق تاريخية. وقد أدى هذا النمط من التعصب للهوية إلى التعامل الاختزالي مع التاريخ عندما ثبته عند لحظة بناء هذه الهوية في الماضي لينطلق منها إلى رفض كل ما بعدها.

إن عقدة المؤامرة الغربية ليست إلا النتيجة المنطقية لمفهوم الهوية المغلقة، والاستخلاص النهائي أو التطبيق العملي لإستراتيجية الهوية السالبة. فمادام كان الآخر غريبا على الذات بالضرورة، يتوجب التمايز الأبدي عنه، فإن كل محاولاته الهادفة إلى التداخل مع الذات أو التأثير فيها لا بد أن يكون عملا معاديا، يهدف إلى إيذاء الذات والنيل منها، ومن ثم مؤامرة عليها. وإذ لا يسعى إلى التأثير ولا يقدر عليه سوى

الأقوياء، القابعين في قلب مراكز التأثير والنفوذ العالمي، يصبح العالم الغربي المسيحي، الذي احتل موقعا مركزيا في الجغرافيا السياسية والحضارية للعالم الحديث، هو المتآمر الأبدي.

في المقابل، يتبدى التعصب الغربي للهوية ممثلا في مفهوم «الحداثة» التي فهمها العقل الغربي ومارسها على أنها جوهره ورسالته التي يجب عليه نشرها ولو قسرا واقتحاما، لذا فلم يتوقف عند حرية الآخر خارجه، ولم يكترث لإلهاماته ورموزه، بل وقع في مأزق التناقض بين الحداثة المفترض لها أن تؤسس لفعل الحرية، وبين الحرية ذاتها، عندما اعتدى على الآخرين واحتل أراضيهم باسمها، معتبرا أن الحرية له وحده، مثلما أن الحداثة إنجازه وحده.

ولا بد من الاعتراف بداية بأن الوعي الغربي الحديث قد راكم «تراثا حديثا» للحرية له الحق في أن يباهي به كإنجاز تحقق له بعد إخفاقات وإحباطات مختلفة تولدت عن لحظات صعبة ساد التعصب بعضها، والعراك مع التعصب وضده بعضها الآخر، حتى تمكنت الحرية من الانتصار وصبغ التيار الرئيسي في الوعي الغربي، ثم الإنساني، بصبغتها.

غير أنه ما يجب التوقف عنده والتشكك فيه إنما هو ادعاء الغرب أن الحرية هي جوهر وعيه بإطلاق، ولحمة تاريخه باستمرار، وأنه قد ولد ونما وتطور في سياق الفردية والحرية، منذ استطاع بروميثيوس أن يتحدى الآلهة ويسرق النار محققا إرادة واستقلال الإنسان بحسب الأسطورة الإغريقية. خطورة ذلك الادعاء لا تنبع فقط من كونه كذبا على التاريخ، غير أنه من دوره في صوغ المستقبل، كونه يمنح الغرب مقعدا على أفق الزمن، يدفع به إلى رؤية الآخرين جميعا من موقع بدايته، مثلما يتمتع الإنسان المعاصر بميزة تفحص الإنسان البدائي الذي يمثل لهذا الإنسان المعاصر نقطة انطلاقه، بعد أن يكون هو نفسه قد وضع المعايير وصاغ الأقيسة التي بها يجري تعيين حدود البدائية وكذلك قواعد المدنية.

هذا الإدعاء الذي يجعل من الحرية محرك أول «أرسطي» للتاريخ، هو ما دشن مسيرة تعصب طويلة حيث أصبح الحاضر في صورته الأخيرة «الزاهية» ليس فقط هو نقطة انطلاق الغرب نحو الماضي ليبني تاريخا غربيا متجانسا ومتواصلا منذ المعجزة اليونانية وحتى الآن فقط، بل وكذلك نحو المستقبل حيث تمثل مقولة صدام الحضارات محض قراءة مشوهة وغائية تهدف إلى الحفاظ على وحدة الغرب وتجانسه في المستقبل، حيث صدرت في ظل لحظة تاريخية اتسمت بالميوعة الإستراتيجية أعقاب تداعي منظومة تحالفات الحرب الباردة، لترسم مسارا جديدا للصراع، هو نفسه بمنزلة أفق جديد لهوية سالبة تنهض على التناقض مع الآخر، المسلم في هذه اللحظة.

وعلى الرغم من هذا التشابه القائم بين العقدتين، فإن ثمة اختلافا جوهريا بينهما تصنعه أبعاد ثلاث أساسية تمنح لعقدة المؤامرة قدرا أكبر من المشروعية، كما تجعل لعقدة صدام الحضارات درجة أكبر من الخطورة قياسا إلى المؤامرة. وهنا وقفة موجزة عند تلك المباراة الإستراتيجية بين العقدتين، في محاولة لتفكيكهما على مستويات ثلاثة أساسية يتعلق أولها بجوهر العقدة نفسها، وثانيها بالعمق التاريخي لها، والثالث بالتيار الفكري الحامل الذي يحملها.

البعد الأول: جوهر العقدة الحضارية

تصدر عقدة المؤامرة، على الأرجح، عن مشاعر الخوف على «الوجود» لدى الجماعة العربية، والتي نجمت بدورها عن الطبيعة السلبية لجدلية التطور في السياق التاريخى العربي الإسلامي، فمرحلة الصعود الكبير والممتدة لنحو سبعة قرون مرتبطة بنمو الإسلام ارتباطا كاملا وشاملا على النحو الذي يذكي القول بأن الإسلام كان المصدر الأساسي لإلهام الحضارة العربية وسرها الكبير. وعلى العكس تماما كانت جدلية التطور في السياق الغربي، حيث نمت الحضارة مع التباعد التاريخي عن مصدر إلهامها الديني، فالمرحلة الحضارية التالية على نمو المسيحية في أوروبا كانت أقرب الى الأفول في نهاية الحقبة الكلاسيكية وبخاصة مع سقوط روما. ثم أقرب إلى الانهيار/ التخلف طوال العصور الوسطى وحتى ميلاد العصور الحديثة التي شهدت عودة المنحنى الحضاري إلى الصعود من عصر النهضة وصولا إلى الحداثة ولكن مع استبدال مصادر الإلهام من الدين المسيحي التقليدي الكاثوليكي/ الأرثوذكسي في الأغلب، إلى العلم الحديث المكرس للعقلانية الموصولة بالتقاليد الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، والمدعوم بالإصلاح البروتستانتي وبخاصة الكالفيني بالأساس.

وهنا يمكن القول بعلاقة طردية إيجابية في السياق العربي الإسلامي، وأخرى سلبية في السياق الغربي المسيحي بين الدين والحضارة، والعكس تماما على صعيد العلاقة بين التاريخ والحضارة التي تصير سلبية في السياق العربي، وإيجابية في السياق الغربي فيما يمكن تسميته بقانون أو مفهوم «التزامن التاريخي ـ الحضاري»، الذي مارس دوره الإيجابي في السياق الغربي، والسلبي في السياق العربي، حيث شهدت الحضارة العربية تراجعات تاريخية مهمة بعد لحظتي انبثاقها، وإيناعها بقوة الروحانية التي أتى بها الإسلام واستمرت حتى القرن الحادي عشر الميلادي على الأقل، قادرة على إفراز مجتمع عربي متمدين قادر بدوره على إنتاج ثقافة إسلامية متسامحة بلغت ذروتها في عهد المأمون حيث الانفتاح الثقافي والتسامح السياسي والعقلنة الفلسفية التي تجسدت في تبنيه إبان حكمه الذي امتد عشرين عاما بين 198 و218هـ لمذهب المعتزلة وإنشائه دار الحكمة (جامعة المأمون) التي كانت أول مؤسسة علمية للترجمة في الدولة الإسلامية الكبرى عملت أول ما عملت على ترجمة التراث الفلسفي اليوناني وبخاصة الأرسطى الذي مثل مصدرا لإلهام الكثير من الفلاسفة المسلمين وبخاصة ابن رشد والفارابي وذلك ضمن حركة واسعة للترجمة امتدت من القرن الثاني وحتى الرابع الهجري، قبل أن تأخذ الحضارة العربية منحى الهبوط فآلت إلى الركود لنحو القرنين، ثم أخذت في التدهور بعد ذلك مع تباعدها الزمني عن لحظة الانبثاق/ الصعود هذه ربما طوال القرون السبعة التالية.

وقد امتدت مرحلة «الركود الحضاري» بين القرنين الرابع والسادس الهجريين وشهدت تنازع تيارين متناقضين على الثقافة العربية أولهما التيار العقلاني الإنساني المنفتح والذي مثل امتدادا طبيعيا لمرحلة الازدهار في عصر التدوين والترجمة مستلهما مقوماتها الفكرية والنفسية الإيجابية. وثانيهما التيار السلفي المتعصب والمنغلق الذي تنامى في مواجهة النزعات العقلية تجاوبا مع هواجس متنامية إزاء اختلاطها بالعقيدة الصافية، وظنا بأنها قد تقلل من نقائها، وربما مع الميول السياسية الأكثر رجعية التي تبدت إرهاصاتها منذ عصر المعتصم العباسي وتنامت بمرور الزمن.

أما مرحلة «التدهور الحضاري» فبدأت على وجه التقريب مع بداية القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي بعد أن انتصر التيار التقليدي الاتباعي المتعصب على نقيضه العقلاني المتفتح تماما وبات واضحا أنه أخذ برقاب الثقافة العربية وتحكم كلية فيها ليس فقط في قلب الدولة العربية كما كان في المرحلة السابقة، وإنما في أطرافها أيضا وبخاصة بعد رحيل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب الكبار في هذا العصر وإحراق كتبه وهجرة ما بقي منها الى أوروبا اللاتينية، وحيث صار «العلم» في الثقافة العربية لفظة لا تنصرف إلا إلى معنى واحد هو العلم الموروث عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وما عدا ذلك هو إما خارج عن مجال العلم إطلاقا، وإما معرفة لا تنفع ولا تستحق التحصيل، بل إن مثل هذه المعرفة الدخيلة التي لا تنفع قلما يقف أمرها عند هذا الحد السلبي إذ يغلب أن تجاوزه إلى ضرر فعلي لأنها كثيرا ما تميل بحاملها إلى الاستخفاف بالدين ودراسته.

وبينما مهدت مرحلة الركود الحضاري للهزيمة العربية أمام الهجمة الترية، فإن مرحلة التدهور الحضاري قد ترسخت بهذه الهجمة نفسها وما كرسته من اقتصاد الغزو وحكم العسكر، إذ إنه رغم قصرها نسبيا (1219 – 1258) فإن آثارها كانت شديدة وبخاصة على المستوى العلمي، حيث أدت إلى تدمير كل دور العلم والمكتبات في المراكز الحضارية التي كانت قد انتشرت خلال العصر العباسي في القاهرة وسمرقند، ودمشق وقرطبة فضلا عن بغداد التي دمرت فيها دور العلم كاملة، ما أدخل المجتمعات العربية إلى عصر طويل من التخلف استمر حتى بدايات النهضة العربية الثانية مطلع القرن التاسع عشر.

في المقابل، تصدر عقدة صدام الحضارات عن شعور عميق بالخوف من التفوق الغربي الذي راكمته قرون الحداثة ومحطاتها الكبرى: عصر النهضة، حركة الكشوف الجغرافية، والإصلاح الديني البروتستانتي، والتنوير، والثورة الصناعية التي صاحبها ـ في السياق الغربي - نمط جديد من الوعي بالعالم جوهره الانشغال الكوني وليس المحلي أو الإقليمي حيث ينمو الوعي بوجود الآخر، الذي أصبح دوره، كطرف هامشي، أساسيا في إطار صياغة النظام العالمي الواسع للحداثة.

ويمكن الادعاء هنا بأن عقدة الصدام ليست بعيدة عن صيحات التشاؤم التي أطلقها بعض فلاسفة الغرب ومفكريه المحدثين من أوزوالد أشبنجلر وحتى روبرت كينيدي، من احتمالات الاضمحلال والأفول والسقوط وجميعها تستبطن فكرة «النهاية» أي نهاية التفوق الغربي وليس نهاية الوجود وإن بدت عليها، بقدر غير مسبوق في هذه الأفكار جميعا، ملامح الدعائية والنفعية ربما لأنها ناشدت الوجود الإستراتيجي للغرب الذي تدرج باتجاه العالمية من منظور الجغرافيا السياسية منذ القرن السادس عشر حتى وصل إلى نقطة الذروة مطلع القرن العشرين، ومن منظور الجغرافيا الحضارية التي احتل موقع القلب منها مع القرن الثامن عشر ولا يزال حتى الآن.

فعلى صعيد الجغرافيا السياسية برز نوع من الوعي العالمي لدى الغرب الأوروبي منذ القرن السادس عشر، عبر عنه بإفصاح السير هالفورد ماكيندر بقوله «بعد أن ولى عصر كولمبوس، بات علينا أن نتعامل مع نظام سياسي محكم يتسم بنظرة شمولية تغطي الكرة الأرضية كلها، ذلك لأن كل إرهاصة للقوى الاجتماعية

في أي ركن من أركان المعمورة لن يقتصر صداها على مدار محيط نقطة انفجارها وإنما سوف يتجاوزها إلى أقاصي الأرض». وهذا الانشغال الكوني بالعالم لدى ماكيندر مبرر وأساس منهج النظم العالمية، حيث يفترض هذا المنهج «وجود نظام عالمي راهن كوني النطاق بحيث تصبح البلدان المختلفة مجرد أجزاء أو عناصر في بنيته الأكبر والأكثر رحابة بحيث يصبح من الصعب علينا أن نتفهم ما يقع من تحولات في مجتمع ما إلا من خلال الإطار الأوسع أي النظام العالمي الحداثي في كليته»[17].

في هذا السياق تبلور مركز غربي (دائم) للهيمنة العالمية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، سعى دوما إلى تأكيد نفسه والدفاع عن مبرراته ولكن من دون أن تتوقف التحولات العميقة داخله، أي في تجاويف الغرب نفسه؛ بتأثير تغيرات مطردة قادت إلى ما يمكن تسميته «الانهيار المتوالي للهيمنة» لدى دوله القومية المختلفة، والذي تكرر في دورات متعاقبة كنتيجة شبه منطقية لتراكم عوامل القوة/ الصعود، ثم انحدارها سواء لدوافع داخلية تقود إلى الضعف المطلق، أو لدوافع خارجية تقود إلى الضعف النسبي قياسا إلى الصعود الكبير في قوة الآخرين من حول مركز الهيمنة، لذا شهدت الحقبة الحديثة صعود ثم أفول الهيمنة الهولندية بعد الإسبانية/ البرتغالية، وقبل الهيمنة البريطانية/ الفرنسية، ثم الأمريكية/ السوفييتية، وحتى الأمريكية شبه المنفردة في الوقت الراهن.

الأمر المؤكد هنا هو أن الهيمنة الغربية على مقادير النظام العالمي قد تبدت واضحة للعيان منذ نهاية القرن التاسع عشر، فصار المركز الغربي هو المتحكم في شؤون العالم سياسيا وعسكريا، حيث سيطرت أوروبا الاستعمارية على ثلاثة أرباع جغرافية العالم وفي القلب منها عالمنا العربي وذلك على قاعدة بناء اقتصادي حديث ومتنام وديناميكي كانت كرسته عبر قرنين سابقين تقريبا بفضل إنجازات الثورة الصناعية الأولى والنظام الرأسمالي البازغ. ومع بداية القرن العشرين بدت تلك الهيمنة أكثر إحكاما، فصار ثمة نظام دولي له بناء مركزي/ رسمي (سياسي ـ قانوني) يعبر عن حقيقة النظام العالمي أو يوازيه، سيطر الغرب على تنظيمه الأول (عصبة الأمم)، ثم الثاني (الأمم المتحدة)، وأصبحت الولايات المتحدة هي مركزه الجديد على قاعدة الثورة الصناعية الثانية التي مكنتها من تغيير وجه العالم من خلال الصناعات الكيماوية والهندسية، والكهربائية وصولا إلى التكنولوجيا النووية بعد الحرب العالمية الثانية وما تلاها من حرب باردة إثر الانقسام العميق في بنية الغرب إلى معسكرين أساسيين على الأصعدة الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية بين المعسكر الغربي ـ الأمريكي ذي النظام الديموقراطي الرأسمالي، وبين المعسكر الشرقي ـ السوفييتي، ذي النظام الشيوعي، وهو ما أسماه كارل بوبر بـ «تعدد الأطر الثقافية داخل الحضارة الواحدة، بفعل القدرات المختلفة على تطوير أو قبول بعض المؤسسات، أو تعديل البعض الآخر، ورفض السيئ منها»[18].

وبعد أربعة عقود من الصراع بين المعسكرين انتهت الحرب الباردة قبل أكثر من عقدين، كما هو معروف بانتصار المعسكر الغربي على الشرقي من دون حرب، ومعه سقطت الأيديولوجيا الأكثر تحديا للرأسمالية الغربية، وظهرت أفكار تروج لصراع أيديولوجي بديل كان على رأسها خطاب الراحل صامويل هنتنجتون الذي جاهر بنظرية صدام الحضارات. ولعل هواجس انهيار الهيمنة الأمريكية كانت هي الدافع

الأساسي لإطلاق هذه النظرية تكتيلا للغرب ضد باقي العالم، وخلف الولايات المتحدة باعتبارها حيوية الغرب الكبرى، القادرة على الدفاع عنه وحفظ مركزيته في مواجهة الآخرين (المنافسين المتمردين)، حيث يقع الآخر العربي في مقدمة هؤلاء لأسباب تاريخية/ ثقافية تخص الغرب كله، وأسباب إستراتيجية/ اقتصادية تخص الولايات المتحدة بالذات.

البعد الثاني: العمق التاريخي للعقدة الحضارية

تمتد عقدة المؤامرة بطول العصر الحديث تقريبا مستبطنة لهواجس الحضارة العربية إزاء تقاليده وأبنيته الجديدة، مستحضرة لخبرات عدة سلبية وقعت في إطاره. وعلى رغم أن الكتابات التي تعلي من حضور فكرة المؤامرة وتتخذ منها منظورا تحليليا كثيرا ما ترجع بها أو تبررها بالحملات الصليبية الأوروبية على الشمال العربي الإسلامي فيما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين كخبرة صراعية كاملة ودالة على العداء لحرب تطلق باسم الصليب على الهلال، فإننا لا نعتبر الخبرة الصليبية جذرا طبيعيا لعقدة المؤامرة حسب المنهج الذي نتبعه هنا والذي يربط عقدة المؤامرة بهاجس الخوف على الوجود/ الهوية العربية الإسلامية من تقاليد وأبنية العالم الحديث الذي عصف بها من موضع التفوق عليها، وهو التفوق الذي لم يتضح أمام العرب المسلمين إلا في القرن الثامن عشر ومع مجيء نابليون بمطبعته ومدفعه ملهما ومهددا، وإن كان قد تبدى قبل ذلك بقليل للخلافة العثمانية وهي تصارع الأوروبيين وخصوصا الإمبراطوريتين الروسية والنمساوية المجرية، منذ الربع الأخير للقرن السابع عشر. ذلك أن العرب المسلمين حتى القرن الرابع عشر، وباعتراف ريتشارد فليتشر «لم يبدو اهتماما يذكر بالمسيحية ومن الأمثلة على ذلك الرحالة العظيم ابن بطوطة (ت: 1370) الذي زار كل مكان عدا أوروبا، وهو ما يشير إلى اقتناع المسلمين بتفوقهم وبأن ليس لأوروبا ما تقدمه لهم. أما بالنسبة إلى اللاهوتيين الأوروبيين فقد تنامى لديهم لاحقا الاهتمام بالإسلام، بسبب الحاجة إلى فهم تلك الديانة الأجنبية قبل التمكن من تطوير الردود عليها»[19].

وفق هذا الفهم تبقى الخبرة الصليبية ـ على أهميتها ـ واقعة في إطار بنية العصر الوسيط وبالذات في المرحلة التي تكاد تشهد تكافؤا حضاريا بين الجانبين بطول قرنين تقريبا يقعان من ناحية ضمن مرحلة الجمود الحضاري العربي الممتدة بين مرحلة الازدهار في القرون الأربع السابقة عليها، ومرحلة التدهور الحضاري الممتدة بعدها لنحو سبعة قرون. ويقعان، من ناحية أخرى، على مشارف المرحلة المدرسية التي سبقت مباشرة عصر النهضة الأوروبية حينما بدأ المنحنى الحضاري في الانقلاب، وبدأ قانون التزامن التاريخي الحضاري في ممارسة نفوذه السلبي في السياق العربي، والإيجابي في السياق الغربي. وبمعنى أدق تقع الخبرة الصليبية في تلك المنطقة العمياء أو المساحة الخطية العارضة على المنحنى الحضاري بين الثقافتين الكبريين، لذا فلم تكن تشكل تهديدا من وجهة نظر العرب المسلمين لوجودهم نفسه أو هويتهم الحضارية كاملة من قبل الغرب على النحو الذي يشعرون به في الحقبة المعاصرة ويحفز لديهم عقدة المؤامرة إزاء الغرب المتقدم والعدواني معا. وهكذا يمكننا اعتماد مدى تاريخي لنظرية المؤامرة قوامه نحو ثلاثة قرون وقعت في إطاره أكثر من خبرة سلبية:

الخبرة الأولى بدرجة الخطيئة وهي اللحظة التي شهدت واقعة احتلاله لشرقنا العربي الإسلامي، بتأثير النزعة الكولونيالية المؤسسة على نمط إنتاجه الرأسمالي في أشد تناقضاته جموحا وأكثرها تطرفا، والذي استمر حتى منتصف القرن العشرين وكان له بالغ الأثر في تعميق أزمة المجتمعات العربية نتيجة للانقطاع السياسي الطويل نسبيا في مسيرتها عبر فترة مهمة من التاريخ الحديث تمتد بين القرنين التاسع عشر والعشرين، ما ولد شعورا عميقا بالمرارة لدى الشخصية العربية.

في هذا السياق تعترف مؤرخة الأديان، والراهبة الكاثوليكية السابقة، كارين أرمسترونج بأن الشعور العربي الإسلامى غير مخطئ في ذلك مبدئيا: «فعندما وصل الجنرال اللنبي إلى القدس في العام 1917 أعلن أن الحملات الصليبية قد اكتملت، وعندما وصل الفرنسيون إلى دمشق، اتجه قائدهم إلى ضريح صلاح الدين في المسجد الكبير وصاح قائلا: لقد عدنا يا صلاح الدين! كما كانت جهود التبشير المسيحية تؤازر المستعمرين، وتحاول تقويض الثقافة الإسلامية التقليدية في البلدان المفتوحة»[20].

وبانتهاء الحرب العالمية الأولى أطلقت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا رصاصة الرحمة على الدولة العثمانية، وأقاموا حكمهم المباشر أو غير المباشر على أراضيها الباقية ما عدا مساحة الجمهورية التركية. وبحلول العام 1920 لم يكن هناك سوى أربع دول إسلامية مستقلة على نحو ما عن الحكم الإستعماري الغربي وهي تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان. وطبقا لأحد التقديرات حدث ما يقرب من 92 حالة استيلاء على أراضٍ إسلامية من قبل حكومات غير إسلامية بين عامي 1757 و1919[21].

وقد تبدت التكلفة الإنسانية فادحة في الجزائر، مثلا، حيث حاول الاستعمار الفرنسي «التحضيري»(!) أن يتحول إلى استيطان جغرافي، فيما كان الوطنيون الجزائريون يُصرون على التحرر والخلاص القومي، ومن ثم مارس المستعمرون الفرنسيون كل درجات الوحشية لكسر إرادتهم، وشنوا الغارات الانتقامية لتصفية جماعاتهم. ويصور لنا المؤرخ الفرنسي المعاصر م. بود ريكور شعوره بالعار إزاء إحدى هذه الغارات قائلا: «.. وحتى جنودنا الذين عادوا من الغارة كانوا يشعرون بالخجل... إذ أحرقوا نحو 18 ألف شجرة، وقتلوا النساء والأطفال والشيوخ. وكانت النساء أسوأ الجميع حظا إذ كن يتزين بالأقراط والخلاخيل والأساور الفضية فأثرن الطمع فيها، ولم تكن لها مفاتيح مثل مفاتيح الأساور الفرنسية بل كانت توضع حول المعاصم والكواحل في الطفولة، فإذا كبرت الفتاة ونمت أعضاؤها لم تتمكن من نزعها، ولم يستطع جنودنا أن يحصلوا عليها إلا بقطع أطراف النساء وتركهن على قيد الحياة وقد تشوهت أجسامهن»[22].

وقد زاد من مرارة هذه الحملات الاستعمارية أن الغازي الأوروبي طالما استهدف المقدسات والرموز الثقافية والتاريخية، وتصرف باستخفاف مدمر مع كل ما يرمز إلى الهوية والذات العربية. وربما يفضح سلوك نابليون وجنوده في الجامع الأزهر حينما تفرقوا بصحنه وربطوا خيولهم في قبته وارتكبوا فيه الفواحش هذه الروح المستخفة بالمقدس العربي الإسلامي وهي روح ظلت سارية في كل حملات الغرب وسياساته بعد ذلك إزاء العرب ربما حتى القرن الحالى الذي شهدنا فيه وسمعنا عن تدنيس القرآن الكريم في سجون جوانتانامو، وأبو غريب، فضلا على انتهاك حرمة وآدمية المعتقلين إلى حد الابتزاز الجنسى بكل أشكاله. وربما يحتج

الأوروبيون هنا بأن استعمارهم لنا هدفه هو تحضيرنا بمقومات التقدم والتنوير، ولكن هذا الزعم ليس إلا من بقايا نزعة التمركز الأوروبي.

والخبرة الثانية بدرجة الجريمة، إذ منح اليهود وطنا في فلسطين هو وطننا سواء بالوعد البريطاني أو بالدعم الأمريكي، متعاميا عن تقليد سياسي أهم لا يزال يمارس العماء في مواجهته وهو حق الشعوب في تقرير مصائرها وإقامة دولها على أراضيها أي كانت ثقافاتها أو أديانها. وكذلك عن تقليد معرفي مهم لديه ينتصر للحقيقة التاريخية ضد الأسطورة أيا كان مصدرها دينيا أو سحريا، وهو أمر يتبدى سافرا في قوانين «معاداة السامية» - تلك التهمة التي تصيب في الحقبة المعاصرة - كل ناقد للسياسة الإسرائيلية أو الأيديولوجية الصهيونية، فضلا على التاريخ اليهودي إذا كان غير يهودي، أما إذا كان يهوديا فتهمته الجاهزة هي «اليهودي الذي يكره نفسه»، وهو ما يعنى في الحالتين حرمانا اجتماعيا، وتهديدا وظيفيا، وربما اعتقالا جسديا. ومن ثم فإنها تمثل سيفا مصلتا على رقاب المؤرخين والمفكرين والسياسيين ومراكز الدراسات من دعاة الحل الإنساني للصراع العربي ـ الإسرائيلي سواء أكانوا من العرب والمسلمين أم كانوا غربيين من أمثال المؤرخ البريطاني ديفيد إيرفنج الذي أدانته المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة إنكار الهولوكوست لمجرد أنه شكك في الرقم المعلن لضحاياها والذي رآه مبالغا فيه بشدة حسب فحصه تاريخيا، وأيضا المفكر الفرنسي المسلم روجيه جارودي الذي عانى من الحصار الثقافي والاتهام الأخلاقي استنادا إلى قانون «جيسو» الذي يحرم إعادة التفكير أو الشك في الرواية الصهيونية للتاريخ اليهودي والصادر في يوليو 1990 ليعيد في فرنسا جريمة الرأي التي سادت عصر نابليون الثالث قبل أكثر من قرنين، وهو القانون الذي كانت قد استخدمته جماعة «ليكرا» الصهيونية في فرنسا لمحاكمته عندما أصدر بيانه الشهير «مجازر لبنان: معنى العدوان الإسرائيلي» والذي وقعه معه رجلا دين مسيحي هما: الأب ميشيل لولون والقس إتيان ماتيو انطلاقا من مواقف سياسية حرة تلهمها النزعة الإنسانية وتغذيها روح العدل في الأديان جميعا.

ويعجب المرء كثيرا من استثنائية هذا القانون في سياق الثقافة الغربية التي تعتقد في الشك «منهجا» في المعرفة، وفي النسبية «موقفا» من الحقيقة، وفي حرية التعبير والتفكير والتنظيم «أساسا» للممارسة السياسية والعملية، حتى إنها صارت حديثة بقدر ما هي شكية، وليبرالية ديموقراطية بقدر ما هي حديثة. وإذا كان ديكارت (الفرنسي) هو من زرع بذور الشك في الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر مستلهما تجريبية بيكون التي خلصت المعرفة العلمية من الأوهام الأربعة (الجنس والكهف والسوق والمسرح)، وملهما للوضعية التي سادت مع القرن التاسع عشر تكريسا لعلمية/ حداثة الثقافة الغربية، فإن فلسفة العلم الأهم في القرن العشرين تبقى هي الفلسفة البوبرية (نسبة إلى كارل بوبر فيلسوف العلم نمساوي الأصل بريطاني الثقافة) والتي ترسخت على قاعدة أن القابلية للتكذيب هي معيار العلمية. وهنا تحتل فرنسا بالذات مرتبة عليا من الدهشة، إذ كيف لها وهي التي أنجبت ديكارت، أن تصدر وتذعن لقانون مثل الجيسو في نهاية القرن العشرين أي بعد قرون من ديكارت راكمت فيها فرنسا وجسدت مبادئ ثورتها في الإخاء والمساواة والحرية ولو بأقدار متفاوتة من النجاح؟

وهنا تقودنا كل محاولة للفهم إلى اعتبار أن هذا القانون، باعتباره التجسيد العملي لتلك «الاستثنائية التاريخية» التي منحها الغرب لليهود في الحقبة المعاصرة، دفع نحوه وقاد إليه موقفان لاأخلاقيان للغرب كلاهما يفتقر إلى التوازن والتسامح والعدالة:

أولهما: هو الموقف «العنصري» الذي خلق المسألة اليهودية بالأساس من داخل تراث الجيتو والذي جعل من اليهود بـ «السلب» تكوينا استثنائيا يجوز اضطهاده وعزله والذي وصل إلى ذروته على أيدي النازي بمحاولة طردهم خارج الغرب الأوروبي كله كما تقول بعض الروايات أو من خلال إبادتهم جسديا كما تقول رواية المحرقة. ولعل الأمر الأساسي الذي صنع خصوصية الاضطهاد النازي قياسا إلى اضطهاد فترة اليهودية الكلاسيكية، هو أن الأخيرة تمثلت في حركات شعبية تأتي من أسفل، بينما جرى استلهام الأولى وتنظيمها من أعلى على يد موظفي الدولة النازيين.

أما الموقف الثاني: فهو الموقف «الليبرالي» الذي ورث الموقف النازي ليجعل من اليهود بـ «الإيجاب» تكوينا لا تاريخي أيضا لأنه تبني ليس فقط حقهم في حياة إنسانية كريمة داخل تواريخهم الخاصة (الفرعية/ المتناثرة) في جغرافيات شتى في بلدان عديدة أوروبية وغير أوروبية وإنما أيضا بمساندة طموحاتهم الصهيونية التي تبناها بعضهم إلى خلق وابتداع تاريخ (عام جديد مثالي ومتجانس) يضم كل اليهود ويتعالى على هذه التواريخ الفرعية استنادا إلى أساطير عن ماض تليد اعتُمدت كحقائق وشواهد تتجاوز عصور الزمن الممتدة والفاصلة لتقبع في موقع قريب تصبح معه الجذر المباشر لهذا التاريخ الجديد والمعاصر الذي ينهي تلقائيا تاريخا آخر (واقعي/ حي) للشعب العربي الفلسطيني الذي كان وعلى عكس المقولة الصهيونية موجودا وليس غائبا، مكافحا غير مستسلم بقدر ما أتاحت له ظروفه من وسائل وأدوات.

أما الخبرة الثالثة فتتمثل في التحيز المتنامي للولايات المتحدة ضد المصالح العربية، وذلك في موازاة تنامي دورها العالمي منذ أربعينيات القرن العشرين، عندما بدأت قيادتها للمعسكر الغربي في الحرب الباردة من ناحية، وتنامي تحالفها مع الدولة الإسرائيلية الناشئة على الأرض العربية المغتصبة من ناحية أخرى.

وقد زاد من عمق تلك التحيزات الإدراك البراغماتي للعقل السياسي الأمريكي والذي يتجذر في رؤية «اختزالية» للتاريخ تبدي نوعا من التشكك فيه ودرجة عالية من اللامبالاة به. ذلك أن الولايات المتحدة تكوين حديث العهد يفتقر إلى التقاليد البعيدة ولديه في الماضي القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور التاريخ البعيد باعتباره مجالا لمراكمة أحقاد وضغائن الماضي بل عقده النفسية أحيانا لا باعتباره مجالا لتفاعل أدوار وإرادات الأمم والشعوب، ولا تراكم الخبرات والموروثات الخاصة بالثقافات والحضارات التي تعيش هذا التاريخ، ومن ثم يسلك العقل السياسي الأمريكي حسب تصور أن كل شيء يقبل التفاوض، وأن عقد الصفقات أمر ممكن دوما وحيال كل الموضوعات.

إنه عقل ذرائعي، يقيس كل المواقف بذهنية ما تمثله من ربح مادي تحقيقا للوفرة والتفوق، ومن ثم كان عاجزا عن الإدراك العميق لأهمية ما تعنيه فكرة «الكرامة القومية» لدى الأمم. وهكذا لا يعطي العقل الأمريكى أهمية كبيرة للقوى المعنوية لدى الشعوب، إذ يعول على القوة العسكرية وقدرتها على إنتاج تواريخ

جديدة ونظم مغايرة، بنفس قدرتها على تحقيق الانتصارات العسكرية، وهي رؤية زائفة طالما ورطتها في العديد من المزالق والأزمات والعقد التي تأتي فيتنام على رأسها، والعراق وأفغانستان في قلبها، وجميعها قضايا أثارت الشعور العميق بوطأة الدور الأمريكي في العالم طيلة نصف القرن الأخير وعلى النحو الذي يعترف به تيار نقدي في الثقافة الأمريكية يأتي على رأسه نعوم شومسكي المفكر المرموق وعالم اللغويات الذي قدم أبرز الانتقادات للنظام وللسياسة الخارجية الأمريكية وادعاءاتها المثالية عن نشر الديموقراطية، مؤكدا أن «محورها الدائم إنما كان تخريب الأنظمة البرلمانية والإطاحة بها واللجوء إلى العنف لتدمير المنظمات الشعبية التي قد تتيح لأغلبية السكان فرصة الدخول إلى الحلبة السياسية»[23].

ومنذ صعودها إلى موقع القطب العالمي، لم تتوقف المحاولات الأمريكية للتحكم في مصائر المشرق العربي الإسلامي، حيث توالت عمليات تفكيكه، وإعادة بنائه في سياقات وقوالب شتى. فبدلا من كونه الشرق الأدنى أو مجرد طريق الإمبراطورية البريطانية نحو الهند، أصبح هو «الشرق الأوسط» ذا الموقع المركزي في إستراتيجية الاحتواء الأمريكية ضد الاتحاد السوفييتي، قبل أن تتسارع محاولات إعادة هيكلته في مختلف تجلياته من الجديد إلى الكبير أعقاب نجاحها في هزيمة العراق العام 1991، حيث قامت بعملية إسقاط أولية لجديد العالم التاريخي (تحولات ما بعد الحرب الباردة) على واقع العرب السياسي (التسوية السلمية للصراع العربي - الإسرائيلي). ولأنها رؤية تؤمن بأن الانتصارات العسكرية قادرة على إنتاج تواريخ جديدة وصياغة أبنية متمايزة عن أبنية الماضي، فقد تصرفت الولايات المتحدة على أساس أن العالم العربي قد انهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما انهزم الاتحاد السوفييتي أمامها في الحرب الباردة، بل تكرست هزيمته عسكريا في حرب تحرير الكويت (عاصفة الصحراء) التي أخلت خللا جسيما بالتوازن الإقليمي.

وتبعا لذلك تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية، كما هُزمت الأيديولوجيا الشيوعية أمام الرأسمالية. وكما تداعى نمط الحياة السوفييتي/ الاشتراكي بكل مقوماته أمام النمط الأمريكي/ الفردي، يجب على العالم العربي أن يسلم قيادته لإسرائيل التي صارت في موقع القطب الإقليمي المنفرد في مواجهة التمزق الإستراتيجي العربي. وكما جرى تفكيك الكتلة الاشتراكية حول روسيا ليتبدى انكشافها أمام الغرب، لا بد من تفكيك الكتلة العربية حول مصر ليتأكد انكشافها أمام إسرائيل. وهنا لا تعدو القومية العربية بكل عمقها التاريخي، وموروثها الثقافي صانع الحضارة الإسلامية الواسعة والممتدة والمتجذرة في ربع البشرية، كونها مجرد أيديولوجيا سياسية قابلة للهزيمة والتلاشي.

في المقابل، يصعب قصر مدى عقدة صدام الحضارات على نحو العقدين منذ طرحها هنتينجتون في صيغة نظرية صريحة وواضحة ونفعية. كما يصعب في الوقت نفسه إرجاعها إلى الأدبيات المسيحية في العصر الوسيط والتى تحفل بكثير من التصورات السلبية عن الإسلام أو ما كانت تسميه بـ «الديانة المحمدية» وكذلك عن المسلمين أو المحمديين، وهي تصورات راوحت في الحقيقة بين أمرين:

الأول هو إنكار الديانة الإسلامية من الأصل واعتبار الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) مدعيا للنبوة لا قيمة له إلا إجادة الهرطقة، فالإسلام ليس إلا طبعة محرفة من المسيحية، والقرآن ليس إلا تشويها للأناجيل.

وهكذا فإن الإسلام لا يعدو كونه انشقاقا جديدا عن المسيحية وليس دينا قائما بذاته وكان ممن رأوا ذلك يوحنا الدمشقي، الذي كان مسؤولا كبيرا في الجهاز الإداري الأموي، والذي رأى أن الإسلام مستمد من الإنجيل، وان المسلمين، في شكل أو آخر، قد «سرقوا» بعض تعاليم الإنجيل.

والثاني هو اتهام المجتمعات الإسلامية بالتخلف والقسوة على رغم فترات التعايش الطويلة بين الطرفين حينما عاش النصارى كأهل كتاب متعاهدين أو ذميين داخل الحضارة الإسلامية وخاصة في مصر والشام.

فعلى الرغم من هذه التصورات السلبية الباكرة، يصعب الادعاء بأنها تمثل جذرا تاريخيا لعقدة صدام الحضارات تلك التي يحفزها هاجس «التفوق» الغربي خشية زواله، وليس على «الوجود» الغربي نفسه. ولا شك في أن الخوف على الوجود هو الذي حفز التصورات السلبية الأولى إبان التفوق الحضاري الإسلامي الكبير، حينما كانت صورة الإسلام في الغرب تشكل تهديدا عسكريا حقيقيا، وحينما كان عالم المسيحية أو عالم المتوسط بأسره يعتقد في أنه يقع تحت خطرين رئيسيين، جيوش الخلافة من جهة وموجات القرصنة البحرية من الجهة الثانية.

وهنا يمكننا القول إن عقدة صدام الحضارات تضرب بجذورها العميقة في «نزعة التمركز الغربي حول الذات» والتي سايرت الغرب وألهمته كثيرا من رؤاه، ومواقفه منذ بدء رحلة صعوده الحضاري الكبير في العصر الحديث الذي قام على ظاهرة المركزية الأوروبية كأساس وليس كاستثناء، حيث بلغ الوجود الإستراتيجي للغرب أفق العالمية وظل متناميا بعد ذلك وصانعا للنظام العالمي الواسع للحداثة.

في هذا السياق يمكن الحديث عما يمكن تسميته بـ «نزعة تمركز أمريكي»، ونعني بها تلك الأفكار النرجسية التي نمت في موازاة النزعة التدخلية وفي سياق تبريرها، حيث أخذت الولايات المتحدة تصوغ شرعية جديدة لهيمنتها أكثر استقلالا عن نزعة التمركز الغربي التي طالما بررت الهيمنة الأوروبية القديمة، ومن ثم أخذ الحديث المشبع بالإجلال عن الآباء المؤسسين مشيدي الدولة الأمريكية على أسس الحرية والعدل والمساواة كمبادئ سرمدية لا تحيد عنها المواقف العملية إلا على سبيل الاستثناء في إطار عام ينزع إلى التوافق معها، يحل بديلا للفلسفة اليونانية التي اعتبرت نقطة تكون وانطلاق العقلانية الغربية في التاريخ الأوروبي الموحد والمتجانس. كما تحل الولايات المتحدة كدولة قومية محل أوروبا كتجربة تاريخية فيتم التعمية بعلة الاستثناء على كل تناقضاتها مع هذه المبادئ السرمدية طيلة القرنين الماضيين مثلما جرى الادعاء بنقاء الغرب وطهارة روحه في القرون الخمسة والعشرين الماضية، وذلك قبل أن تقوم النرجسية الأمريكية بطرح تصوراتها الخاصة «الاختزالية» عن روح الثقافة العربية الإسلامية كثقافة متخلفة يسهل تشويهها والتخويف منها لينكمش أهلها إلى داخلهم مدافعين بخجل عن أنفسهم. وهنا يتبدى جهلها الفاضح بالإسلام كدين حيوي، يتسم بهيمنة كاملة على روح المسلم ويقيه أي شعور بالخواء الروحي. فالمسلم يمتلك سواء من منابع اعتقاده، أو من مسارات تاريخه ما يبعث على الفخر، ويدفع إلى رفض الضيم. وحتى إذا رأى نفسه اليوم متخلفا عن الأمريكي أو الأوروبي فهو لا يشعر بالمهانة بقدر ما يشعر بالحنين إلى الماضي، فهو أبدا لا يشكك في عظمة الإسلام وإن كره من يحكمون باسمه أو من يعتدون عليه، فلا غرابة إذن في أن تدفع المحاولة

الأمريكية لسحق قوى المقاومة الحية لدينا، إلى العنف السياسي بديلا وحيدا وإن في موجات وأشكال متباينة تستقي منطقها من استنتاج زائف ينهض على مقدمة صحيحة بكل أسف:

المقدمة هي أن الجماعة العربية الإسلامية قد فشلت في إدارة حوار خلاق مع الولايات المتحدة طوال القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين عبر نظمها الرسمية التي جسدت بشكل أو بآخر الروح الوسطية في الثقافة الإسلامية. وأما الاستنتاج فهو: إذا كان الحوار العقلاني، وضمنه اللجوء إلى القوانين والمؤسسات الدولية لم ينجح في إقامة علاقة إيجابية مع الغرب تحقق توازن المصالح وتحافظ على الحقوق، فلابد من استخدام القوة، وإذا كان استخدام القوة المسلحة النظامية أمرا مستحيلا نظريا وعمليا لافتقاد الرغبة والقدرة معا لدى نظم الحكم الرسمية، فلا يبقى من سبيل سوى استخدام العنف من خارج إطار الشرعية.

في المقابل تزداد دوافع الحضور وتتكرس التدخلية الأمريكية التي تستفز بدورها الحركات الراديكالية وتوفر لها القدرة على تجنيد أعضاء جدد فتزداد قدرتها على تحدي الولايات المتحدة والنيل منها على نحو ما كان في حادثة 11 سبتمبر 2001 التي جرى استغلاها لتزكية عقدة صدام الحضارات.

البعد الثالث: الحامل الثقافي للعقدة الحضارية

تنهض عقدة المؤامرة بالأساس على التيارات الأكثر راديكالية في الثقافة العربية سواء القومي المتآكل، أو الوطني الزاعق المتصاعد في غير بلد عربي ضمنها مصر، وكلاهما يبدي موقفا مناوئا للغرب من أفق سياسي، يتشكل في أقنية النخبة الثقافية والسياسية ولكنه غير قادر على حفز جماهير واسعة. أو التقليدي/ السلفي، الذي نركز عليه هنا ليس فقط لأنه وحده قادر على حفز جماهير واسعة تنتمي إليه وتدين له، ولكن لأنه يؤسس فهمه للعالم على قاعدة رؤية ثقافية ترفض تجربة الحداثة وتجعل موقفه المناوئ للغرب من أفق حضاري شامل يسعى إلى تأسيس نظام حياة مغاير للنمط الذي صاغته تجربة الحداثة، وعندما ينتكس هذا النظام أو تتبدى أزماته وهزائمه، فإنه يفسر ذلك بوجود آخر مناوئ لأهداف الأمة الإسلامية.

وفي اللحظة التاريخية التي نعيشها وبكل إحباطاتها كان ممكنا لعقل الإسلام السياسي أن يربط عميقا بين الأحداث الثلاثة الكبرى: الاستعمار الغربي، والهجمة الصهيونية، والتحيز الأمريكي، التي منحت لهذه العقدة عمقها التاريخي، وأن يستحضرها في اللاشعور الثقافي لديه وكأنها عملية تاريخية واحدة، ممتدة وغير منفصلة، تتعالى على التحقيب التاريخي للعصور، وكذلك على الشروط الموضوعية للفعل والتأثير، وأن يعيد تفسيرها على نحو يعطيها دلالة خاصة شبه «سحرية»، فهذه التحيزات لا يمكن أن تكون معقولة أو مفهومة في أي سياق سوى المؤامرة الكونية على الشرع الإسلامي من قبل عالم مسيحي لا ينسى قط كونه صليبيا، أي تبشيريا، حيث يجلس قادته ليحيكوها في ظلمة الليل قبل أن ينفذوها في نهار اليوم التالي بتأييد ساحق من شعوبهم ودعم من كنائسهم.

وهكذا يحتل عالم الإسلام بالذات موضع العدو للعالم الغربي المسيحي، لدوافع دينية فقط، ومن ثم فهي أبدية لا تقبل أي حوار أو حل وسط تاريخي، مادام لا يوجد احتمال أن يغير أي من الطرفين معتقده

الديني. كما تجرى عملية تنميط شاملة، فيصير العالم العربي الإسلامي كلا مصمتا، يجري اختزال تنوعاته العرقية والجغرافية والثقافية الممتدة من الشرق الأقصى حتى الغرب الأوسط، في العقيدة الدينية، فنصير هنا وببساطة شديدة أمام عراك ديني واضح القسمات بين المسيحية والإسلام. كما يصير الغرب مفهوما كليا هو الآخر، يجري التعالي على تناقضاته السياسية والجغرافية والقومية، مثلما يجري تجاهل الحالة العلمانية المهيمنة عليه منذ قرون، وكذلك الصراعات التي لا تتوقف بين التيارات المادية والروحية، أو بين التيارات الإنسانية النقدية، ونقيضتها العنصرية، ليُحشر الجميع في تلك الزاوية الضيقة كعالم «صليبي»، واختزال المركب الشامل والإشكالي والنسبي من الدوافع الثقافية والسياسية والإستراتيجية التي صاغت الذكاء التاريخي لعالمنا، إلى عامل وحيد بسيط، أبدي وحتمي، هو العداء الديني الذي يتجسد في صورة مؤامرة كونية لا يمكن فهم العالم من دونها.

بل ويمعن هذا التيار، لدى أكثر تجلياته تطرفا، في تجاوز هذه الحسابات «التاريخية» إلى صياغة تناقض وجودي مع الغرب الذي يلتبس لديه بصورة الشيطان التي أنتجتها المخيله الدينية للشر المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذي يقضي العمر كله باذلا الجهد كله في محاولة إغواء الإنسان وجره إلى الهاوية. ومن ثم يتحول خطاب المؤامرة لديه ليس فقط إلى نظرية سياسية، بل إلى نموذج تفسيري كامل للعالم يتأسس على ضدية كاملة يأخذها الغرب من المسلمين لا تقل في عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنساني منذ بدء الخليقة، ومن ثم فهو يتبنى خطابا دعائيا زاعقا يستحضر المؤامرة ليس فقط في منطلقاته الفكرية أو تحليلاته السياسية، بل أيضا في مواجهة أكثر الحوادث تلقائية ومباشرة مادامت صدرت عن الغرب الأورو- أمريكي باعتباره الآخر الثقافي، أو إسرائيل باعتبارها الآخر الإستراتيجي.

وعلى العكس من هذا الفهم يأتي التيار النقدي/ التوفيقي، الحامل الموضوعي لفكر النهضة العربية، فالتحيزات الغربية سالفة الذكر لا تعدو أن تكون إعمالا تلقائيا لمفهوم الصراع الإستراتيجي حول صياغة العالم بين طرفين لكل منهما دوره وغاياته في التاريخ.. ينطلق هذا التيار من موقف فكري يعتبر بالحداثة ويقبل بالغرب كأحد روافد إلهامه الثقافي، كما يعتبر الحضارة السائدة حضارة إنسانية كان قد أسهم فيها بنصيب، وإن كان الغرب يسهم فيها الآن بالنصيب الأوفر. وعلى رغم إدراكه لطبيعة الاختلاف بين كثير من إلهامات الثقافتين العربية والغربية عند الجذور - أي على مستوى الرؤية الوجودية - فإنه يؤمن بإمكانية بل ضرورة التوفيق بينهما على الأصعدة العملية كأنماط الإنتاج الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي والممارسة السياسية.

وينطلق أيضا من أهمية السياقات التاريخية المحيطة بالعلاقة بين العالم العربي الإسلامي، ونظيره الغربي المسيحي، تلك السياقات التي تحكم الصراع الإستراتيجي وتحولاته الجارية على الساحة العالمية بين المناطق المختلفة.. نعم يدرك هذا التيار كيف سلك الغرب طرقا واتخذ مواقف تضر بعالمنا العربي الإسلامي، ولكنه يدرك أيضا كيف اتخذ الغرب العديد من المواقف المشابهة ضد عوالم أخرى في أقصى الجنوب الأفريقي أو أقصى الشرق الآسيوي، بل إن هذا الغرب هو ما تقاتل مع نفسه، وانقسمت دوله إلى معسكرات دخلت في

حروب دينية شرسة حول المذهب والطائفة، ثم حروب قومية علمانية حول المستعمرات والاستثمارات لعدة قرون قبل أن يكمل مسيرة حداثته، ويتجاوز ضيق أفقه الذي يشبه ما نعاني منه الآن.

وعلى رغم أن هذا التيار لا يستطيع أن يفلت من صوت عميق داخله يضج بالشكوى من ممارسات غربية كثيرة متحيزة ضد مصالحنا على الأرض، وضد رؤانا في العقل ربما بأكثر مما يشكو الآخرين في هذا العالم، فإنه يرفض القول التبسيطي بالمؤامرة الغربية على العرب وحدهم، وذلك لأن سعي الغرب إلى الهيمنة - وهو حقيقة تاريخية - لم يكن لينجح وهناك قوة كبرى في العالم خارجه حتى إن لم تكن في الجغرافية العربية، فالعالم أوسع من العرب والغرب وحدهم، ومن ثم فهذا لا يتعالى ولا يتجاهل حقيقة التحيز الإستراتيجي الغربي ضد العالم العربي ـ الإسلامي، ولكنه لا يقبل بخطاب المؤامرة الزاعق الذي يطال من الوقائع ما يبدو تلقائيا ومباشرا وواضحا، بل يأتي خطاب نقد الغرب هادئا في نبرته، واقعيا في لغته، نسبيا في رؤيته، ملتحفا بمفاهيم من قبيل «المراوغة» و«الكيل بمكيالين».. وهكذا.

وفي المقابل تتأسس عقدة صدام الحضارات على تيار عنصري ينضوي تحته اليمين: القومي والديني الذي لا يزال يشكل ما بين 10 و20 في المائة من المجتمعات الغربية حتى الآن، وهو يعبر عن نفسه ويطرح أفكاره عبر مؤسسات إستراتيجية، وقنوات إعلامية غربية واسعة الانتشار بالغة التأثير تنزع إلى الاختزال والتعميم، وكذلك من خلال بعض المفكرين الذين يستلهمون أفكار المركزية الغربية حتى الآن من قبيل برنارد لويس، المستشرق الجديد الذي طالما وقع في إسار التفكير النمطي المنبثق من قوالب جاهزة أو تقاليد موروثة تستبطن أغلب أعماله والأخيرة منها على وجه الخصوص «ما الخطأ في الحضارة الإسلامية؟» و«أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس» إذ يندفع فيها إلى مجاراة المكارثية الجديدة المتنامية ضد المسلمين لدى الرأي العام وفي دائرة القرار الأمريكي معا. وكذلك دانيال بايبس الأكثر تعصبا والأقل علمية من أستاذة لويس والذي تصب أغلب أعماله وخصوصا كتابه «الإسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة» في مجرى تيار صدام الحضارات، الذي يضم كثيرين أمثال بات روبرتسون، وجيري فالويل في أمريكا، وأوريانا فالاتشي في إيطاليا، وميشال ويلبيك بفرنسا، ومارتن أميس في إنجلترا وغيرهم.

هذا التيار يظل مستندا إلى افتراضين إشكاليين متجذرين في وعي المركزية الأوروبية: **أولهما** هو مركزية الاستثنائية الإغريقية في التاريخ الفلسفي، لدرجة تصبح معها الجذر الوحيد لكل عقلانية ممكنة، فلا توجد عقلانية أخرى خارجها. **وثانيهما** هو المفهوم العنصري للثقافة والذي يتصور بقاء هذه الفلسفة أصلا نقيا لفكر غربي خالص لم يرفده مكون ثقافي سابق لها، كما لم يلوثها أي بناء فكري لاحق عليها. وهكذا فإنه ينسب إلى الذات الغربية كل إنجازات التاريخ الإنساني، قبل أن يُختزل هذا التاريخ في الحاضر كبعد «راهن» من أبعاد الزمن الثلاثة، ثم القيام بتثبيت معطياته «المستجدة» باعتبارها المرجع الأساسي لباقي عصور التاريخ، ومن ثم المرجعية القيمية التي تقاس إليها وتحاكم بها كل الثقافات الأخرى، وضمنها الثقافة العربية الإسلامية.

أما التيار الأساسي (الليبرالي) في الفكر الغربي فيوسِّع من تصوره لمفهوم حرية التعبير ويتعسف في استخدامه على حساب «حرية الاعتقاد» إلى الدرجة التي يسحق معها كل اعتبار للمقدس، حتى مقدسه هو المسيحي، سواء عبر النقد الجذري للكتاب المقدس، أو التجسيد الكامل للسيد المسيح، بل الوقوع في غواية نقده، أو في فخ الإساءة إليه.. وعلى رغم أن التيار العنصري غالبا ما يناقض هذا التيار الليبرالي (الأساسي)، فإنه يوافقه فقط وبالضرورة على فهمه لحدود حرية التعبير واجترائها على حرية الاعتقاد عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع المقدس الإسلامي، لذا فقد سعى التيار العنصري مرارا إلى فرض معاييره على الثقافة الإسلامية، ومحاولة اقتحام مقدساتها، والعجز عن تفهم روحها التي توازن بين حرية الاعتقاد وحرية التعبير، أو تخضع الأخيرة للأولى، فلا تضع شخص الرسول الكريم موضع التجسيد البدني، ولا تقع في غوايه نقده أو الإساءة إليه، ولا تمارس على القرآن الكريم ما يشبه النقد الجذري للكتاب المقدس، وهي روح يجب على الثقافة الغربية أن تعيها وتحترمها بالضرورة، لأن عدم احترامها ليس إلا اجتراء جارحا لأفئدة المسلمين الذين يحترمون مقدسهم بما فيه المكون المسيحي، فالمسلم يرفض التعرض بالنقد للمسيح نفسه مثل محمد (صلى الله عليه وسلم)، كونه من أنبياء الإسلام الواجب الإيمان بهم، والإسلام هنا هو الإسلام العام/ الدين، وليس الإسلام الخاص/ الشريعة.

ولعل الأمر اللافت في هذا السياق هو كذب إدعاء الثقافة الغربية بأنه لا مقدس لديها، تبريرا لاقتحامها المقدس الإسلامي، لأنها حقيقة تصوغ مقدساتها ومحرماتها، وإن اختارت لنفسها ما يغاير المقدس الدينى. فإذا لم تجعل من المسيح والإنجيل مجالا لمحرماتها، فإن لديها محرم سياسي على منوال واقعة «الهولوكوست» مثلا، على رغم كونها واقعة تاريخية ووضعية، انبنت على اضطهاد تاريخي معروف وممتد لليهود في سياق الحضارة المسيحية ـ الأوروبية، ومن ثم لا يجب أن تخضع للتقديس وإلا بقيت في أسر الأوهام المعرفية الأربعة التي كان حذر منها بيكون، كما تبقى خارج إطار الشك الديكارتي، وهو بذرة الحداثة الأوروبية التي تجافي المطلق، وتكره اليقين.

وربما كان التيار العنصري ليس هو السائد في الوعي الغربي، حيث يوجد تيار نقدي واسع يمتد من كانط ودعوته إلى الحكومة العالمية، وحتى نعوم شومسكي الناقد الأكبر للحلم الأمريكي، وادعاءاته المثالية خصوصا في السياسة الخارجية، ولكن يبقى هذا التيار العنصري للأسف قادرا على صناعة مزاج ثقافي سلبي إزاء العالم العربي الإسلامي، وكذلك مزاج إستراتيجي متحيز ضده، واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة في الوعي العربي، مستفيدا من قوة حضور الغرب في عالمنا المعاصر، وهنا مكمن الخطر الحقيقي، إذ على العكس من التيار السلفي العربي الذي لا يستطيع إلا إثارة الفوضى وممارسة الإرهاب العبثي، فإن التيار العنصري الغربي يملك القدرة على صوغ العالم وصناعة المستقبل والتحكم في المصائر!

الهوامش

1 كارل ر. بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2003م، ص 61.

2 المرجع نفسه، ص 61.

3 نفسه، ص 64.

4 نفسه، ص 90

5 د. عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.

6 المرجع نفسه.

7 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص167.

8 جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص49.

9 موريس أولندر، الآريون والساميون في معارف القرن التاسع عشر، موسوعة الأديان، باريس، 1991، ص84. في جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص48.

10 موريس أولندر، لغات الجنة: الآريون والساميون الثنائي المرسل من السماء، منشورات سويل، باريس، 1989، في جورج قرم، شرق وغرب.. الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص51.

11 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص173.

12 جورج قرم، شرق وغرب، مرجع سابق، ص68.

13 د. عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق.

14 د. صالح السنوسي، العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2000.

15 برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عناني، تقديم د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص61.

16 كارل ر. بوبر، أسطورة الإطار، مرجع سابق، ص79.

17 هالفورد ماكيندر في: بيتر تيلور وكولن فلنت، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبدالسلام رضوان، ود. إسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الجزء الأول عدد 282, ص21.

18 كارل بوبر، مرجع سابق، ص74.

19 ريتشارد فليتشر، الصليب والهلال، دار بنجوين، لندن، الطبعة الأولى، 2003. في: تاكيس جيروس، استحالة التعميم في التأريخ للعلاقات المسيحية ـ الإسلامية عبر التاريخ، صحيفة الحياة اللندنية، عدد 2003/6/8.

20 كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، ترجمة د.محمد عنانى ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص63.

21 صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص340.

22 M. Baudricourt, La Guerre et Ie gouvernement de l'Algerie (Paris, 1853), p. 160.

نقلا عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص63.

23 نعوم شومسكي، إعاقة الديموقراطية: الولايات المتحدة والديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1992، ص377 و378.

المراجع

- **إدوارد سعيد**، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- **برنارد لويس**، أين الخطأ.. التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عناني، تقديم د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى 2003.
- **بيتر تيلور وكولن فلنت**، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبدالسلام رضوان، ود. إسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الجزء الأول عدد 282.
- **جورج قرم**، شرق وغرب.. الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
- **صالح السنوسي**، العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.
- **صامويل هنتنجتون**، صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- **د. عبدالله إبراهيم**، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.
- **كارل ر. بوبر**، أسطورة الإطار، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2003.
- **كارين أرمسترونج**، سيرة النبي محمد، ترجمة د.محمد عناني ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- **نعوم شومسكي**، إعاقة الديموقراطية.. الولايات المتحدة والديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1992.

عالم الفكر العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

التعددية الثقافية الكندية في مواجهة التحديات وخصوصية مقاطعة «كيبيك»

د. معاوية سعيدوني*

1 - مدخل إلى مفهوم التعددية الثقافية في الغرب

1-1- نظرة في أسس التعددية الثقافية في الديموقراطيات الغربية

لا شك في أن التعددية الثقافية ظاهرة مجتمعية قديمة قدم المجتمعات البشرية[1]، كما أن تناولها بوصفها مفهوما فلسفيا في الخطاب الفكري، وأداة عملية في سياسات الدول، وواقعا اجتماعيا معيشا ليس وليد العالم المعاصر، فقد تعاملت معها العديد من الدول الكبرى، حتى قبل الإمبراطورية الرومانية والدولة العثمانية اللتين تعتبران نموذجين تاريخيين للدولة القائمة على التعددية الثقافية[2].

على أن التعددية الثقافية اتخذت في العالم الذي انبثق عن الحرب العالمية الثانية، شكل إطار أيديولوجي ومفهوم فلسفي للتعامل مع التنوع الثقافي والتمايز الحضاري في المجتمعات الغربية الحديثة التي استقبلت موجات من المهاجرين ذوي ثقافات مختلفة جذريا عن الثقافة الغربية، وهذا ما تأكد في ظل ظاهرة العولمة التي كان من ظواهرها تنامي حركة تنقل الأفراد على نطاق واسع من مجتمع إلى آخر، وبلوغ التبادل والتنوع الثقافي داخل المجتمعات مستويات لم تعرفها المجتمعات البشرية في الماضي[3].

* باحث في مجالي التاريخ العمراني والتراث وخبير في تخطيط المدن - مونتريال - كندا.

كما أصبحت التعددية الثقافية، منذ ستينيات القرن العشرين، أداة ترتكز إليها السياسات الحكومية في المجتمعات التعددية المعاصرة التي تقر التعايش الثقافي، والمساواة بين الأعراق والثقافات، وتثمن التنوع الثقافي، وتعتبر أن المجتمع الحديث التعددي إنما هو تجمع لطوائف مختلفة community of communities تقبل التعايش والتفاعل فيما بينها، وتحافظ كل منها على ثقافتها الخاصة[4].

وقد كان هذا التطور الذي عرفه مفهوم التعددية الثقافية نتيجة طبيعية لتراجع الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى، وانتقال جماعات كبيرة من مواطني البلدان الـمُستعمرة قديما إلى أراضي الدول الاستعمارية السابقة. فكانت التعددية الثقافية الأداة الأساسية لسياسة إدماج المهاجرين خلال النصف الثاني من القرن العشرين، خاصة في بريطانيا والبلاد الأنجلوسكسونية المرتبطة بإرثها الحضاري؛ بينما تبنى النموذج الفرنسي اللائيكي مقاربة اندماجية (assimilationiste) ترفض الاختلاف الثقافي، وتهدف إلى صهر المهاجرين في المجتمع الفرنسي، من دون مراعاة ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية في مجتمعهم الجديد، ومن دون اعتبار لهويتهم وموروثهم الثقافي. وكان فشل النموذج الفرنسي الرافض للتعددية الثقافية مدويا في الأحداث التي عرفتها ضواحي المدن الفرنسية في ثمانينيات القرن العشرين، عندما ثار الشباب المتحدر من أسر مهاجرة على أوضاعه، فكان ذلك تعبيرا عن رفض عميق للاندماج القسري، وإن كانت لهذه الأحداث أسباب أخرى اقتصادية وعمرانية[5].

وفي سياق فشل النموذج الاندماجي الفرنسي، بدا نموذج «التعددية الثقافية» البريطاني والأنجلوسكسوني، حتى نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحالي، كأنه الحل الأمثل لإشكالية التنوع الثقافي في المجتمعات الغربية الحديثة. وهذا ما أكدته سياسات حزب العمال البريطاني الحاكم في التسعينيات، وروجت له بعض الدوائر الأكاديمية التي قدمت تصورا للهوية البريطانية المعاصرة كهوية تعددية تقوم على تعايش مجموعات متباينة عرقيا وحضاريا، وواعية بتميزها، وقابلة بالعيش في نطاق مجتمع واحد[6].

وضمن هذه النظرة الإيجابية للتعددية الثقافية، جعلت منها أغلب الحكومات الغربية الليبرالية والديموقراطية أداة محورية في سياساتها الهادفة إلى التعاطي مع الاختلاف والتنوع والتلاقح الثقافي في العالم المعاصر. وتعمق الاعتقاد السائد بأن مستقبل البشرية لا يمكن تصوره في منأى عن التعددية الثقافية، خاصة في خضم عوامل مؤثرة في حركية المجتمعات المعاصرة تدعم ظاهرة التعددية الثقافية، مثل: العولمة الثقافية التي فرضتها تقنيات الاتصال الحديثة، واتساع نطاق الهجرة وانتقال عدد كبير من الأفراد من مواطنهم الأصلية إلى بلاد أخرى طلبا للرزق والحرية، وبروز قوى اقتصادية وسياسية مؤثرة مختلفة ثقافيا عن المركز الأوروبي، مثل الصين والهند. كل هذه العوامل جعلت التعددية الثقافية والإثنية عنصرا مهما في الخطاب السياسي والأكاديمي والإعلامي في أغلب البلدان المنفتحة على الهجرة. وبالموازاة مع هذا التوجه طُرحت إشكالية التعددية الثقافية، من منظور وجوب تحقيق التوازن بين رغبة الجماعات البشرية في المحافظة على هويتها وخصوصيتها الثقافية واندماجها في الثقافة العالمية الـمُوحَّدة، من جهة، وبين الاعتراف بالتنوع وتثمينه وتحقيق المساواة بين الجماعات البشرية بغض النظر عن خصوصيتها،

من جهة أخرى[7]، وسرعان ما اتضحت صعوبة تحقيق هذا التوازن بسبب التشنجات التي عرفها العالم منذ مطلع القرن الحالي.

1 - 2 - أبعاد أزمة التعددية الثقافية في الغرب

بعد أن ظلت التعددية الثقافية، طوال النصف الثاني من القرن العشرين، الركيزة الأساسية للخطاب الغالب الداعي إلى إدماج المهاجرين، خاصة في المجتمعات الليبرالية الديموقراطية الأنجلوسكسونية، شهد العالم الغربي تطورات نوعية في هذا المجال في مطلع القرن الواحد والعشرين، وكانت أحداث 11 سبتمبر 2001 محور هذه التطورات. وضمن هذا التحول تعالت أصوات على المستوى الشعبي والسياسي والأكاديمي لتعبر عن رفضها مفهوم التعددية الثقافية. واعتبر باحثون أكاديميون ومحللون إعلاميون أن التعددية الثقافية دخلت مرحلة «الأزمة»، خاصة في البلدان الأوروبية؛ كما دعت أصوات أخرى إلى تجاوز مفهوم التعددية الثقافية ووضع سياسات يكون هدفها التجانس والتماسك الاجتماعي عوض ترقية التنوع الثقافي[8].

هذا ولا يمكن فصل هذا التوجه عن عوامل متزامنة ومؤثرة، نذكر منها: نمو التيار المحافظ في صورتيه الثقافية والسياسية؛ وتوسع قاعدة اليمين الأوروبي الثقافي والإثني؛ والأزمة الاقتصادية المزمنة؛ ودخول المجتمعات الأوروبية في أزمة هوية نتجت عن توسيع الاتحاد الأوروبي إلى دول ذات ثقافات مختلفة عن الثقافة الغربية؛ وانتشار شعور عام بأن المجتمعات الغربية الديموقراطية بدأت تفقد «هويتها» التي أصبحت معالمها غامضة تتعذر قراءتها[9]، وزاد في حدة هذا الشعور بالخطر الذي يتهدد الهوية الثقافية الغربية توطن الإسلام في الغرب.

وفي هذا السياق، طُرحت فكرة مفادها أن العالم دخل في حقبة جديدة من تاريخه أطلق عليها «ما بعد 11 سبتمبر» (Post 9/11 Era)، واستحدثت مصطلحات جديدة تصب كلها في خانة إعادة النظر في مفهوم التعددية الثقافية، ومنها: «ما بعد التعددية الثقافية» (post - multiculturalism)، و«مناهضة التعددية الثقافية» (anti - multiculturalism)[10]؛ وفي المجال الأكاديمي استُعملت عبارات أخرى من قبيل: «تراجع التعددية الثقافية» (retreat of multiculturalism)،[11] أو «موت التعددية الثقافية» (death of multiculturalism)[12]، أو «ظهور وسقوط التعددية الثقافية» (rise and fall of multiculturalism)[13].

وتُجمع كل هذه المصطلحات المبتكرة على أن نموذج التعددية الثقافية الذي كان سائدا في الغرب أثبت محدوديته وعدم قابليته للاستمرار، باعتبار أن تمجيد الاختلاف والتنوع الثقافي أدى إلى تقسيم المجتمع إلى بؤر اجتماعية وجيتوهات متنافرة من الثقافات الوافدة الرافضة للتأقلم مع القيم الغربية في داخل البلد الواحد، تهدد تجانسه وتماسكه الاجتماعي - وفق هذه النظرة. وليس غريبا أن يكون الحضور الإسلامي في الغرب المستهدف الأول لهذا الخطاب التخويفي، خاصة في ظروف تشهد فيها هوية المجتمعات الغربية حركية إعادة تشكل ترى فيها القوى الثقافية المحافظة طمسا للهوية الثقافية الغربية المستندة إلى الموروث المسيحي والقيم الليبرالية، فاعتبر فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، صاحب نظرية «نهاية

التاريخ»[14]. أن الديموقراطيات الليبرالية تواجه، على المدى البعيد، تحديا أعظم من «الخطر الإرهابي»، يتمثل في معضلة إدماج أفراد الأقليات المهاجرة - المتحدرة من البلاد الإسلامية على وجه الخصوص - باعتبارهم مواطنين منتمين لهذه الديموقراطيات الليبرالية وليسوا أجانب عنها، ويذهب في ذلك إلى القول بأن الليبرالية لا يمكنها أن ترتكز على حقوق الجماعات - أو بمعنى آخر التعددية الثقافية - لأن بعض هذه الجماعات لا تقبل بالقيم الليبرالية، وهي ليست مؤهلة لحماية المؤسسات الديموقراطية لها، مما يوجب التعامل مع المنتمين إليها كـ«أفراد» وليس كـ«جماعات» متميزة[15].

كما لا يمكن فصل مثل هذه المواقف عن النقاش المحتدم منذ بداية القرن حول مكانة الدين في الحيز العام وتأثيره في المجتمع المدني، والتي طُرحت بعد أن أصبح الدين الإسلامي واقعا ملموسا في المشهد الغربي، مما فرض على المجتمعات والدول الغربية البحث عن توازن صعب ودقيق بين حماية الحقوق الدينية والفردية التي تضمنها دساتيرها، وبين محاولة تحجيم الحضور الإسلامي على أراضيها، باعتبار أن الجماعة الإسلامية تقوم على أساس ديني ويعلو فيها دور الجماعة على تطلعات الفرد وحرياته، وتلك إشكالية دستورية حقيقية في المجتمعات الغربية المعاصرة[16].

وحاصل القول إن السياسات الغربية في مجال التعامل مع التنوع الثقافي أصبح يتجاذبها اليوم خطابان اثنان: **أولهما** خطاب التعددية الثقافية الذي كان سائدا منذ ستينيات القرن العشرين، والذي لايزال حاضرا بقوة خاصة خارج أوروبا، وهو يدعو إلى الإبقاء على التعددية الثقافية لارتباطها الوثيق بالحقوق والحريات الفردية والجماعية التي تقوم عليها الديموقراطيات الغربية؛ **وثانيهما** خطاب يدعو إلى رفض أو تجاوز التعددية الثقافية، ويرتكز على قيم التماسك الاجتماعي (social cohesion)، والتجانس الاجتماعي (so-cial homogeneity)، والقيم المشتركة (shared values)، وهو خطاب شهد رواجا منذ بداية القرن الحالي. وبعبارة أخرى يجري الآن جدل فلسفي حول ما إذا كانت التعددية الثقافية تؤدي إلى تحقيق المساواة والتماسك في المجتمع (الخطاب الأول)، أم أنها على العكس من ذلك تفضي إلى تعميق الفوارق والفصل بين المجموعات الثقافية وتهدد وحدة المجتمع (الخطاب الثاني)[17].

وإذا كان الخطاب الأخير قد عرف انتشارا وقبولا واسعا في بعض الأوساط الشعبية والأكاديمية والسياسية الغربية، خاصة في أوروبا[18]، فإنه ظل هامشيا إلى وقت قريب في شمال أمريكا، ومنها كندا، حيث تحظى الحريات الدينية والثقافية للأفراد والجماعات، على حد سواء، بمكانة مميزة. على أن كندا بدأت تشهد في السنوات الأخيرة، مثلها مثل البلدان الغربية الأخرى، ظهور خطاب رافض للتعددية الثقافية، يتركز الجدل فيه أساسا حول التعددية الثقافية في مقاطعة كيبيك (Québec) ذات الأغلبية الناطقة بالفرنسية، والتي تُطرح فيها إشكالية التعددية الثقافية بشكل متميز لظروف سياسية وتاريخية خاصة بها، واتخذ هذا الجدل في البداية شكل نقاش حول ما عُرف بـ«التسويات المعقولة» (acommodements raisonnables) (2006-2009)، ثم أصبح أكثر حدة منذ 2012 مع تشكيل الحزب الكيبكي الاستقلالي حكومة أقلية يشكل الدفاع عن الهوية الكيبيكية الحصرية أحد أسسها

العقائدية. وقد قدم هذا الحزب في الأشهر الأخيرة مشروع قانون القيم الكيبيكية أو اللائيكية في مقاطعة كيبيك الذي أثار جدلا كبيرا.

وهذا وما نحاول تناوله في عرضنا لتطور مفهوم وسياسات التعددية الثقافية في كندا عموما، وكيبيك خصوصا، وكيف أنها أصبحت محورا للعبة التوزانات والتشنجات بين الحكومة الفدرالية الكندية والقوى الاستقلالية في مقاطعة كيبيك، من جهة، وبين هذ القوى الاستقلالية الداعية إلى الحفاظ على الهوية الكيبيكية والتي ترى في التعددية الثقافية تهديدا لتماسك المجتمع الكيبيكي والقوى الفدرالية داخل مقاطعة كيبيك نفسها، والتي ترغب في إبقاء كيبيك جزءا من كندا، وتعتبر أن مستقبلها مرتبط بالتعددية والتنوع الثقافي، من جهة أخرى.

2 - أبعاد التعددية الثقافية الكندية

تعتبر الحالة الكندية فريدة من نوعها بالنسبة إلى دراسة مفهوم وسياسات التعددية الثقافية لسببين اثنين:

- **أولهما:** أن كندا تُعد رائدة في تبني و«ترسيم»[19] التعددية الثقافية، انطلاقا من كونها بلد هجرة، وباعتبارها جزءا من العالم الأنجلوسكسوني المرتبط ببريطانيا، والذي أصبحت فيه التعددية الثقافية ركيزة من ركائز السياسات الحكومية الهادفة لإدماج المهاجرين، والعمل على تدعيم تماسك المجتمع الكندي.
- **وثانيهما:** أن إشكالية التعددية الثقافية تُطرح في كندا على مستويين اثنين: 1 - التعددية الثقافية المرتبطة بواقع الهجرة من مختلف بقاع العالم وظاهرة التنوع الثقافي في المجتمع الكندي. 2 - التعددية الثقافية التي يمكن وصفها بالداخلية والتي تتصل بظاهرة الازدواجية اللغوية والثقافية الكندية (الإنجليزية والفرنسية) (Bilingualism, Biculturalism) والتي هي محل لعبة توازنات دقيقة بين الحكومة الفدرالية التي اعتمدت - منذ ستينيات القرن العشرين - مبدأ الازدواجية اللغوية للحفاظ على وحدة البلاد، وبين القوى الاستقلالية في مقاطعة كيبيك، على وجه الخصوص، والتي ترى أن الدفاع عن اللغة الفرنسية في شمال أمريكا لا يمكن أن يتحقق من دون حصول كيبيك على سيادتها[20].

2 - 1 - قراءة في جذور التعددية الثقافية الكندية: من الازدواجية إلى التعددية

إن المكانة المميزة التي تحظى بها اليوم التعددية الثقافية في كندا، بعد أربعين سنة من الخطاب الفلسفي والأيديولوجية السياسية الرسمية، يجب ألا تنسينا أن الوضع لم يكن كذلك دائما، فقد ظلت كندا حتى أربعينيات القرن العشرين امتدادا ثقافيا وعرقيا للأمتين المؤسستين الإنجليزية والفرنسية، وكان لطغيان مفهوم الأمتين المؤسستين (two founding nations) دور في تجاهل عناصر أوروبية أخرى كان لها دور في تكوين المجتمع الكندي منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل الألمان والأوكرانيين، في حين أُهمل دور الآسيويين من عمال صينيين ومهاجرين يابانيين (خاصة في فترة الحرب العالمية الثانية)، كما جرى تناسي أو تقزيم دور الأمم الأصلية (first nations) في بناء الأمة الكندية، والذي كان دورا مهما

في بلورة الوجدان الكندي منذ القرن السادس عشر بفعل عملية الاحتكاك والتزاوج بين السكان الأصليين والوافدين المغامرين الفرنسيين والإنجليز، وقد أُغفل هذا الدور في الكتابات التاريخية والخطاب السياسي الكندي، خاصة منذ العصر الفيكتوري (النصف الثاني من القرن التاسع عشر) الذي طغت فيه النظرة المركزية الأوروبية التي تجاهلت الواقع التاريخي، وكانت ترى أن كندا هي امتداد للحضارة الأوروبية (في نسختيها الإنجليزية والفرنسية) في العالم الجديد[21].

وخلافا للولايات المتحدة التي قامت على أساس إدماج المهاجرين في بوتقة الثقافة الأمريكية المستحدثة، وصهر ثقافاتهم فيها، بحيث تزول معالمها في إطار النموذج الأمريكي (melting pot)، بما في ذلك أسماء المهاجرين التي كانت تُحول لتأخذ صبغة أمريكية[22]، فإن كندا ظلت حتى منتصف القرن العشرين أمة «بريطانية» في جوهرها ومرجعيتها، تستند إلى النموذج الثقافي البريطاني، مع انفتاح على مفهوم الأمتين المؤسستين - الإنجليزية والفرنسية - الذي فرضه وجود أقلية فرانكوفونية يفوق تعدادها ربع سكان البلاد. هذا وقد انعكس هذا التصور للهوية الكندية على سياسة الهجرة التي ظلت وفية لهذه المرجعية الثقافية الأوروبية، بحيث اقتصرت حركة الهجرة إلى كندا على العناصر الأوروبية إلى العام 1967 الذي شهد إصلاح قوانين الهجرة وفتح أبواب كندا أمام المهاجرين المنتمين إلى بلدان وثقافات غير أوروبية، وهي الفترة التاريخية نفسها التي بدأت فيها بوادر التعددية الثقافية في السياسات الحكومية الكندية.

وقد تبلور مفهوم «التعددية الثقافية» في كندا في الفترة التاريخية نفسها التي انتشر فيها في البلدان الأنجلوسكسونية الأخرى، خاصة بريطانيا، أي في ستينيات القرن العشرين. ولا يمكن فصل اعتماد التعددية الثقافية كسياسة «رسمية» للدولة الكندية عن اكتمال شخصية هذه الدولة ككيان متميز عن الكيان البريطاني، وفتح أبواب الهجرة أمام الوافدين من مختلف البلدان والثقافات من غير الأوروبيين، وتأكيد الازدواجية الثقافية واللغوية الكندية لنزع فتيل النزعة الاستقلالية في مقاطعة كيبيك.

ففي بداية الستينيات (1963)، رسّمت الحكومة الكندية الازدواجية اللغوية والثقافية (الإنجليزية - الفرنسية)[23]، وكان تلك خطوة أولى باتجاه التعددية الثقافية وتتويجا لمسيرة طويلة بدأت منذ نهاية القرن الثامن عشر، وشهدت مدا وجزرا بشأن مكانة اللغة الفرنسية في كندا، والتوازن اللغوي الفرنسي - الإنجليزي. ولايزال التجاذب والجدل حول هذه المسألة متواصلين بين القوى الفدرالية الكندية والقومية الكيبيكية.

وكان لتبني الحكومة الفدرالية لمفهوم التعددية الثقافية الذي يتجاوز الازدواجية اللغوية وقع على الجدل بين الفدراليين الكنديين والقوميين الكيبيكيين الذين رأوا في التعددية الثقافية أداة أوجدتها الحكومة الفدرالية لنسف المشروع الاستقلالي الكيبيكي بتمييع التميز الثقافي الكيبيكي في تعددية ثقافية منفتحة على كل الثقافات[24]. ولعل هذا ما جعل الخطاب السائد في كيبيك يعتمد مفهوم «التفاعل الثقافي» (interculturalisme) عوض مفهوم التعددية الثقافية، الذي انتقده العديد من المثقفين الكيبيكيين لغموضه[25]، والذي اعتبره الاستقلاليون صنيعة الوزير الأول الكندي بيار إليوت ترودو (Pierre - Elliot Trudeau) الذي عُدّ من ألد خصوم النزعة الانفصالية الكيبيكية.

وتتميز التعددية الثقافية الكندية بطابعها الرسمي الذي جسدته النصوص الدستورية وقوانين البلاد منذ سبعينيات القرن العشرين. فكندا هي أول بلد في العالم وضع «سياسة رسمية للتعددية الثقافية» في العام 1971، وهي تقوم على إقرار المساواة بين الكنديين من دون اعتبار لأصولهم العرقية والإثنية وإرثهم الثقافي ولغاتهم الأصلية ومعتقداتهم الدينية وتوجهاتهم الفكرية[26]، وقد صاحبت هذه السياسة خطوات في هذا المسعى، منها: إقرار الحقوق الخاصة بالشعوب الأصلية للبلاد (aboriginal peoples, first nations)، وحماية الأقليات البارزة (غير البيضاء) (visible minorities)، فضلا عن المساواة بين اللغتين الرسميتين للبلاد (الإنجليزية والفرنسية)، باعتبارهما لغتي الأمتين «المؤسستين» الإنجليزية والفرنسية (two founding nations).

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك فقد اتخذ مفهوم التعددية الثقافية، في كندا، وجهين اثنين: **الوجه الأول** هو التعددية الثقافية كـ «واقع» يعيشه المجتمع الكندي القائم على ظاهرة الهجرة من مختلف بقاع العالم، والتي لم تعد هجرة أوروبية بحتة منذ ستينيات القرن العشرين، فالتعددية الثقافية واقع لا مفر منه في مجتمع يستقبل حوالي ربع مليون مهاجر في السنة، مع العلم بأن هؤلاء المهاجرين يأتون للاستقرار نهائيا في البلاد وتختار أغلبيتهم الساحقة الحصول على الجنسية الكندية[27]، أما **الوجه الثاني** للتعددية الثقافية الكندية فله طابع سياسي رسمي وصبغة «أيديولوجية»، وهو موجه إلى ترقية التنوع الثقافي والترويج له كوسيلة فعالة تسمح بإدماج المهاجرين الجدد في المجتمع الكندي حتى يؤدوا دورهم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، وتضمن تعايش الثقافات الوافدة في تناغم وسلام يحفظ ديمومة المجتمع الكندي[28]، ويمكن القول بأن التعددية الثقافية، بوصفها أيديولوجية سياسية، أصبحت عنصرا أساسيا في هوية الدولة الكندية على اختلاف المذاهب السياسية للحكومات المتعاقبة.

2 - 2 - قراءة في قانون التعددية الثقافية الكندي

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فقد حدث التحول النوعي في تعامل الدولة الكندية مع الشعوب والثقافات الوافدة في ستينيات القرن العشرين، بدءا بإقرار قانون الحقوق الكندي Canadian Bill of Rights 1960 الذي أكده، في العام 1982، الميثاق الكندي للحقوق والحريات (Canadian Charter of Rights and Freedoms) الذي يُعد حجر الزاوية في الدستور الكندي (Constitutional Act). وقد تُوجت هذه النصوص الأساسية باعتماد قانون التعددية الثقافية (Multiculturalism Act) في العام 1988.

ينبع مفهوم التعددية الثقافية الكندي من مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون في الحقوق والواجبات، كما أنه يستند إلى فكرة أن المجتمع الكندي الذي أُسس على مبادئ الليبرالية الديموقراطية، يرتكز على أسبقية الحريات «الفردية» التي لا يمكن لأي مجموعة - حتى إن كانت المجموعة الوطنية أو الأغلبية الساحقة - المساس بها بدعوى المحافظة على الإرث الثقافي «المشترك». ومن منطلق الدفاع عن الحريات الفردية فإن قانون التعددية الثقافية يضمن للمهاجرين والكنديين، كأفراد وجماعات، حق صون شخصيتهم والاعتزاز

بأصولهم وانتمائهم الثقافي، بما يُشعرهم بالأمان والثقة في مجتمعهم الجديد، ويدفع باتجاه التفاهم والتوافق والاحترام المتبادل بين الأعراق والإثنيات والثقافات، مما يدعم وحدة المجموعة الوطنية، ويضمن احترام أفرادها للميكانيزمات السياسية والقانونية والدستورية التي يقوم عليها المجتمع الكندي[29].

وتتمثل الفكرة المحورية لهذه المقاربة في كون المهاجرين الذين يتمتعون بحرية الحفاظ على شخصيتهم ومعتقداتهم يكونون أكثر ميلا إلى الاندماج في المجتمع الكندي، ورغبة في الحصول على المواطنة الكندية التي هي بالضرورة مواطنة تعددية، وهذا ما تؤكده بالفعل النسبة المرتفعة للمهاجرين الذين يحصلون على الجنسية الكندية. كما ترى الحكومة في ترقية التعددية الثقافية عاملا إيجابيا يدعم الحضور الدولي الكندي في الخارج، من خلال وجود عدد كبير من الكنديين من أصول ثقافية مختلفة يتكلمون لغات عديدة، ويمكنهم أن يساهموا في الإشعاع الكندي في العالم، خاصة في مجالات التعليم والتجارة والديبلوماسية[30].

هذا ولقد حدد قانون التعددية الثقافية الكندي أسس السياسة الفدرالية الكندية في هذا المجال، والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

أولا: إن التعددية الثقافية تعكس التنوع الثقافي والعرقي للمجتمع الكندي، وتتجسد في حرية كل أفراد المجتمع في المحافظة على موروثهم الثقافي وترقيته.

ثانيا: إن التعددية الثقافية هي مكون أساسي للهوية الكندية، وهي دعامة لها في المستقبل.

ثالثا: إن الحكومة الفدرالية تسعى من خلال تبني مبدأ التعددية الثقافية إلى ترقية المشاركة الكاملة والمتساوية للأفراد والجماعات من كل الأصول في تطور الأمة.

رابعا: تقر الحكومة بوجود جماعات تتكون من أفراد يشتركون في أصولهم، وتعترف بإسهام هذه الجماعات في تاريخ البلاد.

خامسا: إن الحكومة الكندية تشجع المؤسسات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في البلاد على أخذ الطابع التعددي لكندا بعين الاعتبار في تعاملاتها.

سادسا: إن الحكومة الكندية تشجع على الاعتراف والاحترام المتبادل بين مختلف ثقافات البلاد، وعلى ترقية لغات الأقليات الثقافية المختلفة بالموازاة مع تأكيد مكانة اللغتين الرسميتين[31].

كما يفرض قانون التعددية الثقافية على المؤسسات الفدرالية العمل على تحقيق عدد من الأهداف في إطار الواقع التعددي لكندا، أهمها:

أولا: ضمان تكافؤ فرص العمل والترقية الاجتماعية لكل الكنديين مهما كانت أصولهم.

ثانيا: وضع السياسات والبرامج والمبادرات الرامية إلى توسيع مساهمة الأفراد والمجموعات من كل الأصول في تطور البلاد، والتعريف بمختلف الثقافات وتشجيع الجمهور على فهم واحترام تنوع المجتمع الكندي.

ثالثا: جمع المعطيات الإحصائية التي تسمح بوضع سياسات وبرامج ومبادرات تأخذ بعين الاعتبار الواقع التعددي للبلاد.

رابعا: الاستفادة من المعارف اللغوية والثقافية للأفراد من كل الأصول عند الضرورة[32].

وقد أبرز ويل كيمليكا (Will Kymlicka)، الذي يُعد أبرز الأكاديميين المدافعين عن التعددية الثقافية الكندية والمنظرين لها، وواضع مفهوم «الحقوق الجماعية المتباينة» (group differentiated rights)، أساس ومغزى التعددية الثقافية الكندية بقوله: «عندما يتبنى الكنديون التعددية الثقافية فإنهم يقولون إنهم لا يريدون أن يروا كندا كبلد «أبيض» فقط... وكبلد «بريطاني» فقط (بحيث يفرض على المهاجرين غير البريطانيين التخلي عن شخصيتهم الإثنية وإخفاءها). فالمهاجرون غير البريطانيين يمكنهم إذن المحافظة على هويتهم الإثنية وتأكيدها، كما أن لهم «هوية جماعية مميزة» لها الحق في البقاء متميزة عن ثقافة الأغلبية «البيضاء»[33].

كما تقوم سياسة التعددية الثقافية الكندية على فكرة أن المساواة بين الأفراد والجماعات لا يمكن أن تكون مساواة بالمعنى المطلق، بل هي مساواة تقوم على احترام الاختلاف والتباين باعتباره تعبيرا عن تنوع ثقافي ديموقراطي[34]. وهذا ما عبر عنه بوضوح الفيلسوف الكندي شارلز تيلور (Ch. Taylor)، عندما اعتبر أن نفي هوية الشعوب والجماعات والأفراد وطمسها وعدم الاعتراف بحقها في الاختلاف إنما هو نوع من أنواع القهر الذي تنتج عنه آثار سلبية عميقة على الثقة في الذات، وهذا ما يؤثر سلبا في مساهمة هذه الجماعات وهؤلاء الأفراد في حركية المجتمع، لأن الهوية هي بناء ذاتي يقوم على التفاعل والثقة والاحترام المتبادل[35].

ويتضح من قراءتنا لقانون التعددية الثقافية الكندي أنه يقوم على مقاربة مثالية للتعددية الثقافية في كندا، وهذا ما انعكس على نظرة دعاة التعددية الثقافية وواضعي سياساتها الذين ينظرون إلى المجتمع الكندي نظرة مثالية، فأغفلوا إلى حد ما واقع المجتمع وحركيته والتشنجات والظروف المحلية التي ارتبطت بتطبيق سياسات التعددية الثقافية. فكانت هذه المقاربة المثالية للتعددية الثقافية الكندية منطلق الانتقادات التي وُجهت إليها في الخطابات المعادية لها (anti - multiculturalism) أو الداعية إلى تجاوزها (post - multiculturalism).

2 - 3 - الخطاب المضاد للتعددية الثقافية: أزمة التعددية الثقافية في كندا

لم ينقطع الجدل حول سياسة التعددية الثقافية الكندية باعتبارها مفهوما فلسفيا وسياسة حكومية منذ بداياتها في ستينيات القرن العشرين، على أن حدة النقاش حولها ازدادت في السنوات الأخيرة نتيجة أربعة عوامل رئيسية دفعت القوى المضادة لها، على اختلاف مشاربها، إلى أخذ زمام المبادرة:

أولها: جعل التعددية الثقافية جزءا من الدستور الكندي (Constitution Act) في 1982.

ثانيها: اعتماد قانون خاص بالتعددية الثقافية في 1988 (Multiculturalism Act) والذي عرضنا خطوطه الرئيسية أعلاه.

ثالثها: امتناع مقاطعة كيبيك ذات الثقافة الفرنسية عن تبني مفهوم التعددية الثقافية الذي رأت فيه خطرا على الهوية الكيبيكية، والذي استبدلت به مفهوم التفاعل الثقافي (interculturalisme) الذي سنتطرق إليه لاحقا.

رابعها: التحولات الناجمة عن أحداث 11 سبتمبر 2001 التي غيّرت نظرة المجتمعات الغربية إلى الآخر والثقافات الوافدة[36].

ولم تقتصر الانتقادات الموجهة إلى سياسة التعددية الثقافية التي تبنتها الحكومة الفدرالية على الرافضين لها، من محافظين كنديين وقوميين كيبيكيين، فقد وُجهت إليها انتقادات، منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، من قبل بعض ممثلي الأقليات ذاتها التي وضعت هذه السياسة لحمايتها، والذين عابوا عليها عدم الفاعلية في مواجهة قضايا العنصرية، وإسهامها في حصر الأقليات في جيتوهات بالنسبة إلى بقية المجتمع من منطلق تمجيد الاختلاف والتنوع. ويعتبر بعض ممثلي هذه الأقليات أن الحكومات الكندية هي التي أنتجت وتعيد إنتاج وتبقي على أيديولوجية التعددية الثقافية المهيمنة التي ترتكز إلى نظرية عرقية إيجابية[37].

على أن أهم الانتقادات التي طالت التعددية الثقافية جاءت من القوى السياسية المحافظة (حزب الإصلاح Reform Party) وحزب المحافظين (Conservative Party)، والتيار «الثقافي» المحافظ الذي يرى في سياسة التعددية الثقافية تهديدا لوحدة الأمة، خاصة في ظل تنامي ظاهرة الهجرة واللجوء إلى كندا التي شجعتها الحكومة ابتداء من ثمانينيات القرن العشرين[38].

ويمكن إجمال مخاوف ودوافع التيار المناهض للتعددية الثقافية الرسمية في كندا في عدم تفهم فكرة المساواة بين الأمتين المؤسستين اللتين لعبتا الدور الأكبر في صنع تاريخ وثقافة كندا من جهة، وبين الوافدين الجدد (Neo - Canadians) المنتمين إلى ثقافات أخرى غير أوروبية من جهة أخرى. ويتغذى التيار الثقافي المحافظ في موقفه السلبي من التعددية الثقافية من الشعور بأن الحكومة الكندية لا تشجع، بل تثني أهل الثقافتين الإنجليزية والفرنسية عن الاعتزاز بموروثهم الثقافي وبتاريخهم كأبناء الأمتين المؤسستين، بحجة أن كندا أرض متعددة الثقافات والأعراق، مما يشكل في نظرهم طمسا للطابع البريطاني والفرنسي للتاريخ الكندي، وتكريسا لغياب الوحدة الثقافية لكندا التي يُنظر فيها - وفق المنتقدين للتعددية الثقافية - للمعتز بموروثه الثقافي الإنجليزي أو الفرنسي على أنه عنصري رافض للأجنبي (Xenophobic) والقيم الليبرالية الديموقراطية التي أُسست عليها كندا المعاصرة[39].

ويعكس هذا الموقف الذي تبنته الأوساط المحافظة، شعبيا وأكاديميا، تخوفا من أن الأعداد الكبيرة من المهاجرين، خاصة الصينيين منهم في الغرب الكندي، يشكلون تهديدا للثقافة الأوروبية في كندا، خاصة في ظل تشجيع هؤلاء المهاجرين في إطار سياسة التعددية الثقافية، على المحافظة على شخصيتهم الإثنية وترقيتها[40].

هذا ولا يمكن فصل هذا التوجه في كندا عن تنامي التيار «الثقافي» المحافظ في الغرب عموما، والذي سبقت الإشارة إليه في مدخل هذه الدراسة، والذي يجب تمييزه عن التيار المحافظ «السياسي» أو «الاقتصادي»، فالتصنيف لا يخضع في هذا المجال للتقسيم الكلاسيكي التي يميز بين اليمين واليسار، وإنما الفصل يكون في هذه الحالة بين دعاة الحفاظ على الموروث الثقافي «الأوروبي»، أو بالأحرى البريطاني باعتباره صاحب الشرعية والأرقى من جهة، ودعاة التعددية الثقافية الداعين إلى تشجيع الاختلاف الثقافي وترقيته والمستندين إلى فكرة المساواة الإيجابية بين الثقافات من جهة أخرى.

وفضلا عن عامل تنامي التيار الثقافي المحافظ، أدى حدث تاريخي فريد دورا في تحول نظرة بعض شرائح المجتمع الكندي إلى التعددية الثقافية، ويتمثل هذا الحدث فيما أصبح يُعرف بأحداث 11 سبتمبر. فنظرا إلى ارتباط كندا الوثيق ثقافيا واقتصاديا بالولايات المتحدة، كان لهذه الأحداث أثر مهم في الموقف السائد من التعددية الثقافية. وإن لم تشهد كندا أحداثا دموية، فإنه يمكن القول بأن السنة المحورية لتحول نظرة بعض الكنديين إلى التعددية الثقافية هي سنة 2006، التي شهدت توقيف سبعة عشر شابا مسلما في أونتاريو اتُهموا بالتحضير لأعمال إرهابية، وكان لهذا الحدث وقع رمزي باعتبار أن هؤلاء الشباب كنديون كبروا في كندا وتشبعوا بالقيم الكندية. وقد حاول المناهضون للتعددية الثقافية تضخيم مثل هذه الأحداث المعزولة، وتقديمها للرأي العام كدليل قاطع على فشل سياسات التعددية الثقافية، لأنها تسهم - في نظرهم - في التقسيم والفصل الثقافي (segregation) في المجتمع، وتشكل عائقا أمام ازدهار الثقافة والهوية الكندية (الإنجليزية) والكيبيكية (الفرنسية) والأصلية، وتتسبب في نشوء صراعات بين الجماعات الثقافية وداخل هذه الجماعات نفسها، وتُنافي مبدأ العدل والمساواة في المجتمع والاقتصاد؛ لأنها تضخم حجم الأقليات الثقافية وتعاملها معاملة خاصة[41].

وعلى الرغم من كل الانتقادات التي يتعرض لها النموذج الكندي للتعددية الثقافية في بعض المحافل العامة والإعلامية، انطلاقا من مخاوف وهمية أو مُبررة، لايزال هذا النموذج صامدا لأن آثاره الإيجابية تفوق بكثير جوانبه السلبية، ولأنه أوجد فضاءات تعددية مشتركة يتفاعل فيها الكنديون، باختلاف أصولهم وثقافاتهم، ويسهمون من خلالها في بلورة هوية كندية تعددية «مشتركة» هي في طريقها إلى التشكل، وليست الهوية المشتركة التي تفرضها الأغلبية أو الأقلية، مهما كانت أهميتها العددية أو مكانتها التاريخية[42].

كما تشكل التعددية الثقافية الكندية عامل تواصل اجتماعي ينقل الحركية الاجتماعية من منطق الصراع وعدم التفاهم الذي تعكسه بعض الأحداث المعزولة إلى واقع مواطنة مشتركة تقوم على تجربة جماعية[43]؛ فالكنديون يقبلون عموما بالتنوع الثقافي والتعددية الثقافية التي أصبحت اليوم مكونا قويا في تاريخ كندا وسياسات حكوماتها، وهذا ما تؤكده التحولات الديموغرافية الحاصلة بفعل حركة الهجرة المتواصلة والتي تصنع مستقبل كندا[44].

وفي مقابل ذلك فإن سياسات التعددية الثقافية، في كندا، عليها أن تتجاوز الخطاب الذي ينظر إلى المجتمع الكندي على أنه مجتمع مثالي، فتأخذ بعين الاعتبار التجارب الفعلية للأفراد والجماعات والمقاطعات، حتى يمكنها الاستمرار والتأقلم مع واقع التعددية الثقافية كظاهرة حية، ومواجهة تصاعد الخطاب المضاد لها الذي وجد، ولايزال، في مقاطعة كيبيك تربة خصبة له، في ظل تميز التطور التاريخي لهذه المقاطعة، ووجود حركة قومية متجذرة فيها، وهذا ما سنتطرق إليه في المبحثين التاليين.

3 - إشكالية الازدواجية والتعددية الثقافية في مقاطعة كيبيك

3 - 1 - التفاعل الثقافي: البديل الكيبيكي عن التعددية الثقافية الكندية

تبين حالة مقاطعة كيبيك استحالة التعاطي مع التعددية الثقافية الكندية كظاهرة مطلقة ومثالية، وضرورة التطرق إليها على ضوء الظروف المحلية والخصائص المميزة لكل مقاطعة. وتشكل مقاطعة كيبيك، بسبب تميزها الثقافي واللغوي وتطورها التاريخي المتفرد، حالة جديرة بالدراسة لكل المهتمين بإشكالية التعددية الثقافية.

هذا ولا يمكن فصل مسألة تعامل الكيبيكيين، خاصة النخبة المثقفة منهم[45]، مع مسألة الازدواجية اللغوية وإشكالية التعددية الثقافية عن موقفهم من مشروع الانفصال أو السيادة أو الاستقلال الكيبيكي، فأغلب دعاة الاستقلال - وليس كلهم - يرون أن المجتمع الكيبيكي المأمول يجب أن يكون مجتمعا متجانسا ثقافيا، بينما يتبنى أغلب دعاة الفدرالية فكرة الازدواجية والتعددية الثقافية.

ولفهم شعور القوميين الكيبيكيين بالتفرد الثقافي وموقفهم المتميز من التعددية الثقافية، يجب الرجوع إلى الحركية التي أوجدت مجتمعا كيبيكيا واعيا بتميزه وساعيا إلى إنشاء كيان خاص به، حين بدأت شرائح واسعة من المجتمع الكيبيكي الناطق بالفرنسية تنظر بعين الثقة إلى إمكان استقلال كيبيك عن كندا منذ ستينيات القرن العشرين، وهي الفترة نفسها التي طُرحت فيها الازدواجية والتعددية الثقافية كأداتين للتعامل مع التنوع الثقافي في كندا، وقد بلغ هذا الشعور بالثقة أوجه في بداية تسعينيات القرن العشرين[46].

لقد كانت التطلعات القومية الكيبيكية نتيجة طبيعية للتقدم الاقتصادي الذي أحرزته النخب الفرانكوفونية في كيبيك، ولتشكل مؤسسات اقتصادية متكاملة دفعت إلى طرح إمكان تحقيق الاستقلال، ولتحسن وضع اللغة الفرنسية بالنسبة إلى الإنجليزية في المعاملات الإدارية والاقتصادية في مقاطعة كيبيك، ولبروز طبقة وسطى ومثقفة تؤطر جهاز الدولة الكيبيكي، وتؤمن بإمكان تحقيق الاستقلال، من دون أن ننسى القوة والحجم اللذين اكتسبتهما الدولة الكيبيكية التي أصبح لها دور بارز في حياة المجتمع، قلّما نجد له مثيلا في المجتمعات الليبرالية في أمريكا الشمالية[47]. وقد حلّ هذا النسق الجديد مكان الدور الذي كانت تؤديه الكنيسة الكاثوليكية حتى منتصف القرن في التعبير عن مشاعر وتطلعات الكيبيكيين الناطقين بالفرنسية. ويدخل هذا التحول النوعي ضمن عملية تحديث المجتمع الكيبيكي، اقتصاديا وثقافيا، وتحريره من الأطر التقليدية التي تُعرف محليا بـ «الثورة الهادئة» (Révolution tranquille) التي شهدتها ستينيات القرن العشرين[48].

أفرز تبلور المشروع السيادي في كيبيك أيديولوجية قومية لا تقتصر على تحقيق الغلبة للغة الفرنسية في المقاطعة، وتأكيد دور الدولة والنخب الكيبيكية فيها، فهي أيديولوجية أشمل تقوم على فكرة التفرد الثقافي لمجتمع كيبيك، مقارنة ببقية المقاطعات الكندية، وهذا التفرد هو الذي ترتكز عليه شرعية المطالبة بالسيادة في نظر الاستقلاليين الكيبيكيين[49]. ويتجاوز خطاب التفرد الثقافي الكيبيكي المسألة اللغوية، ليؤكد وجود تباين بين الكيبيكيين والكنديين في النظرة إلى الحياة والأذواق والسلوك والتوجهات والميول، والنظرة إلى مكانة

الدين والمعتقد في الحياة، والنظرة إلى الآخر[50]، وإن كان هذا الطرح يخالف واقع المجتمع الكندي الذي يميزه تشابه كبير بين الثقافتين الفرنسية والإنجليزية، فيما يخص تبني القيم الليبرالية والديموقراطية والحقوق والحريات الفردية، ودور الدولة والقبول بالتنوع الثقافي، وهذا ما يعيه جيدا منظرو المشروع الاستقلالي الكيبيكي، ويزيدهم خشية من الذوبان في الكيان الكندي[51].

لا غرابة إذن أن يرفض دعاة التفرد الثقافي الكيبيكي، خاصة الاستقلاليين منهم، التعددية الثقافية الكندية؛ لأنها لا تتلاءم وفقهم مع الواقع الكيبيكي، ويذهب أكثرهم تحفظا إلى اعتبارها عامل هدم للهوية الثقافية الكيبيكية، وجعلوها محورا مهما في الجدل والتشنجات التي تميز علاقتهم مع القوى الفدرالية في كيبيك وكندا. ويمكن القول بأن رفض التعددية الثقافية عمقته نتائج استفتاء 1995 الرافضة للاستقلال، إذ أيقن الاستقلاليون - بعد هذا الفشل - بأن المجتمع الكيبيكي لا تتحقق سيادته إلا من خلال مجتمع منسجم ومتماسك يدير ظهره للتعددية الثقافية، ليندمج جميع أفراده في بوتقة هوية الأغلبية الكيبيكية ذات الثقافة الفرنسية، وهم يدعمون أطروحتهم هذه بمقولة إن مجتمعا منسجما ومتماسكا يكون أكثر فعالية في مواجهة المنافسة الدولية من الفدرالية الكندية التي وإن كان لها وزنها فإنها «غير متجانسة الأعراق، تعرقلها، من وجهة نظرهم، الغيرة الإقليمية والصراعات المتواصلة بين الحكومات»[52].

ويعتبر القوميون الكيبيكيون أن التعددية الثقافية الكندية التي تمثل أيديولوجية الدولة الفدرالية الكندية قد تتلاءم مع طبيعة دولة فدرالية كبيرة مثل كندا، تشكل، من خلال مساواتها بين الثقافات المختلفة، خطرا داهما على الكيان الكيبيكي الصغير الذي يجب أن يكون هدفه الأول إدماج الأقليات في ثقافة كيبيكية منسجمة، باعتبار ذلك ضرورة حيوية بالنسبة إلى مستقبل أمة صغيرة تعيش وضع الأقلية الثقافية، وتقاوم من أجل البقاء في شمال أمريكا.

وقد تبنت النخب الكيبيكية نهجا ثالثا بين التعددية الثقافية الكندية ورفضها القاطع من طرف القوميين الكيبيكيين، وتجسد هذا النهج الثالث في مفهوم قُدّم على أنه ينبع من واقع المجتمع الكيبيكي، ويتماشى مع تفرده الثقافي، ويمثل بديلا عن التعددية الثقافية الكندية، وهذا المفهوم هو «التفاعل الثقافي» (interculturalisme) الذي شاع استعماله في كيبيك في الخطاب السياسي، وفي الدراسات الأكاديمية منذ أربعين سنة[53]. وعلى الرغم من أن الدولة الكيبيكية تبنت مفهوم «التفاعل الثقافي» واتخذته أساس سياسة إدماج الأقليات الثقافية، فإنه لم يُعرّف تعريفا متكاملا ورسميا من قبل الدولة الكيبيكية نفسها[54].

ويقوم مفهوم التفاعل الثقافي على أن مصلحة أي مجموعة وطنية تكمن في المحافظة على حد أدنى من الانسجام، لا يمكنها دونه الاتفاق حول توجهات مشتركة، وضمان مشاركة المواطنين في النقاش العام، وتنمية الشعور بالتضامن الذي يقوم عليه المجتمع المؤسس على المساواة، واكتساب وسائل تعبئة المجتمع عند حدوث الأزمات، والاستفادة من التنوع الإثني والثقافي[55].

ومثل مفهوم التعددية الثقافية يندرج التفاعل الثقافي ضمن الرؤى الفلسفية القائمة على تقبل التنوع والتعددية الثقافية (pluralisme)، وقبول الآخر والاعتراف به (reconnaissance)[56]. ورأت النخب

الكيبيكية أن هذا النهج يخدم تطلعات الشعب الكيبيكي نفسه، بما أنه يسهم في إدماج المهاجرين في المجتمع معنويا واقتصاديا، بل يذهب إلى حد تأييد تعليم لغاتهم الأصلية في المدارس العامة التي تستقبل عددا كبيرا من أبنائهم[57].

وفي مقابل ذلك يهدف نموذج التفاعل الثقافي إلى جعل الأقليات المهاجرة تندمج في إطار احترام القيم الأساسية واللغة المشتركة (الفرنسية) للمجتمع الكيبيكي، فهو يميز بين ثقافة الأغلبية (الكيبيكية الفرنسية) وثقافات الأقليات الإثنية - الثقافية، ولعل هذا هو أبرز اختلاف بين التفاعل الثقافي الكيبيكي والتعددية الثقافية الكندية التي لا «تعترف» بوجود ثقافة «الأغلبية»، وتصر على تساوي الثقافات المختلفة في مجتمع تعددي[58].

يشكل البعد الإدماجي في بوتقة الثقافة الفرنسية الكيبيكية محور مفهوم التفاعل الثقافي الذي يحاول التوفيق بين التنوع الإثني والثقافي الذي أصبح واقعا لا مفر منه، وضمان استمرارية النواة الفرانكوفونية التي أُسس عليها المجتمع الكيبيكي منذ نشأته في القرن السابع عشر، بحيث يشعر الكيبيكيون ذوو الأصول والثقافة الفرنسية والأقليات الثقافية والإثنية، على حد سواء، بالأمان والثقة في المستقبل، في ظل ضمان حقوق الأفراد والجماعات التي تضمنها التقاليد الليبرالية[59]. وقد بينت الممارسة على أرض الواقع أن تحقيق هذا التوازن الدقيق الذي يسعى إلى تجسيده مفهوم التفاعل الثقافي ليس بالأمر الهين، لأن التفاعل الثقافي يشترط انفتاح الفريقين كل منهما على الآخر، بينما الواقع يتميز بأزمة هوية بالنسبة إلى الأغلبية الفرانكوفونية التي تعيش هواجس الخوف من الآخر والذوبان والتطلع إلى تحقيق السيادة لتأكيد الذات، بينما غالبا ما يكون رد فعل الأقليات الإثنية والثقافية، في ظل هذا الوضع، هو الشعور برفض ونبذ الأغلبية لها، مما يفرز ظاهرة الانطواء على الذات.

3 - 2 - المجتمع الكيبيكي الفرانكوفوني والبحث عن الذات: من الصراع اللغوي إلى طرح مسألة الهوية الكيبيكية

يمثل اشتراك الجميع في استعمال اللغة الفرنسية كلغة عامة مشتركة (langue publique commune) تضمن استمرارية الثقافة القومية الكيبيكية[60] جوهر مفهوم التفاعل الثقافي، وهذا ما يفرض التطرق إلى المسألة اللغوية التي ارتبطت أيضا ارتباطا وثيقا بتطور القضية الكيبيكية.

تشكل المسألة اللغوية منطلق ومحور حركية تميز المجتمع الكيبيكي ونظرته الخاصة إلى الازدواجية والتعددية الثقافية. ويجب الإقرار بأن حرب المناوشات اللغوية والثقافية في كيبيك ليست ظاهرة جديدة، فهي ذات عمق تاريخي، استمرت على مر القرون، وإن اتخذت أشكالا مختلفة. ويمكن إرجاع بداية التشنجات اللغوية والثقافية في كندا إلى فترة تخلي فرنسا عن كندا في معاهدة باريس (1763) التي أنهت حرب السنوات السبع. وقد تنبه الساسة الإنجليز لحساسية المسألة اللغوية، ما جعلهم يقرون، في العام 1774، العمل بالقانون المدني الفرنسي في كندا السفلى (الفرنسية). وكانت الانتخابات

التشريعية في العام 1792 بداية طرح الإشكالية اللغوية بإقرار استعمال اللغتين الفرنسية والإنجليزية في الجمعية الوطنية الكيبيكية. واستمر الناطقون بالفرنسية، في كيبك، في النضال من أجل لغتهم طوال القرن التاسع عشر، وحققوا في ذلك نجاحات على المستوى الكندي، أهمها: إلغاء البرلمان البريطاني، في 1848، مادة «وثيقة الاتحاد» التي كانت تقصي الفرنسية، وجعل الدستور الكندي اللغة الفرنسية لغة رسمية في البرلمان الفدرالي في العام 1867[61]. لكن هذه النجاحات التشريعية لا تنفي أن الواقع لم يكن في مصلحة الناطقين بالفرنسية الذين كانوا يفتقرون إلى القوة الاقتصادية والسياسية التي كانت تحتكرها العناصر الإنجليزية، ويرزحون تحت وصاية الكنيسة الكاثوليكية التي جعلت من اللغة الفرنسية، بفعل هيمنتها، لغة العقيدة والإيمان، وليست لغة الحياة العملية. وقد ظل اختلال التوازن بين اللغتين الفرنسية والإنجليزية لمصلحة الأخيرة واضحا، لاختلاف الوضع الاجتماعي والتأثير الاقتصادي للفرانكوفون والأنجلوفون، إلى غاية منتصف القرن العشرين[62]. وقد تمكن الفرانكوفون، بفضل دفاعهم المستميت عن لغتهم، من اكتساب مواقع مهمة لها في المدرسة والاقتصاد خلال السنوات الأربعين الماضية.

لقد تطلب بقاء اللغة الفرنسية حية بين أهلها في كيبيك جهودا مضنية من المجتمع والنخبة الكيبيكية الفرانكوفونية، وهذا ما أثر على نفسية الشعب الكيبيكي، فقد نمت لدى شرائح واسعة منه، بسبب هذه الظروف، عقدة بالنقص وشعور بالنبذ وخوف من التلاشي، لم تمحها الإنجازات المحققة، ولا يمكن فهم منطلقات الحركة السيادية الكيبيكية من دون أخذها بعين الاعتبار. ويسود لدى السكان الناطقين بالفرنسية في مقاطعة كيبيك شعور بأن اللغة الفرنسية تعيش وضعا هشا، فالوعي القومي لديهم يقوم منذ نهاية القرن الثامن عشر على شعور بالخوف من الزوال والاضمحلال كجماعة عرقية متحدثة بالفرنسية «ولا يخلو تاريخ كيبيك من الخوف من طغيان اللغة الإنجليزية، ويمتلكه الخوف مما حدث في لويزيانا وأجزاء من كندا، حيث لم يتبق من اللغة الفرنسية إلا ذكريات ومظاهر فولكلورية»[63].

فإذا كان الكيبيكيون الناطقون بالفرنسية يمثلون أغلبية في مقاطعة كيبيك، فإنهم يشكلون أقلية ثقافية ولغوية في كندا وفي شمال أمريكا. ولعل هذا الوضع المزدوج، والتعامل مع الآخر كأغلبية تارة، وكأقلية تارة أخرى، هو المفتاح لفهم العقد التي لايزال يتخبط فيها المجتمع الكيبيكي على المستوى الثقافي، وحتى السياسي، كما يدل على ذلك تاريخ الحركة الانفصالية الكيبيكية التي تعرف فترات مد وجزر، فهي شأنها شأن كل الحركات الانفصالية «ليست ثابتة أو تسير على وتيرة واحدة، على الأقل في كيبيك، حيث السعي إلى الحصول على دولة مستقلة له ظلاله الكثيرة وتذبذباته المرحلية»[64].

ويجمل ستيفان ديون (Stéphane Dion) الكيبيكي الليبرالي الذي ترأس لفترة الحزب الليبرالي الكندي دوافع الانفصال في ثلاث نقاط، هي:

أولا: الخوف من الشعور بالوهن، أو حتى من التلاشي كجماعة لها تميزها الخاص إذا استمرت في دولة اتحادية.

ثانيا: الشعور بالثقة بأن المجموعة الكيبيكية سيكون أداؤها جيدا، أو أفضل، حين تنفصل عن الاتحاد، وأن الانفصال لن يُمثل خطورة على المجموعة الوطنية.

ثالثا: الشعور بالرفض، وهو الشعور بأن الجماعة ليست موضع ترحيب في الدولة الاتحادية. وعندما تطرح هذه المشاعر نفسها بقوة، فالانفصال هو الحل الأقرب إلى المنطق»[65].

وقد كان وصول الحزب الاستقلالي الكيبيكي (Parti Québécois) إلى الحكم في مقاطعة كيبيك لأول مرة في نهاية سبعينيات القرن العشرين، فرصة لإقرار القانون اللغوي المعروف بالقانون 101 أو ميثاق اللغة الفرنسية (Charte de la langue française)، والذي جعل اللغة الفرنسية لغة العمل والمدرسة والتجارة والأعمال. وفي هذا السياق مُنع المتحدثون باللغة الفرنسية والمهاجرون الذين ليست لغتهم الأولى الإنجليزية أو الفرنسية، من إرسال أبنائهم إلى المدارس الابتدائية والثانوية الإنجليزية. وكان هذا القانون، على الرغم من معارضة المتحدثين بالإنجليزية، ورجال الاقتصاد، والحكومة الفدرالية ممثلة في الوزير الأول الكندي بيير إليوت ترودو، خطوة مهمة في ترسيخ مكانة اللغة الفرنسية في المجتمع الكيبيكي، خاصة بين الناطقين بغير الفرنسية أو الإنجليزية، والذين أصبحت أغلبيتهم ترتاد المدارس الفرنسية[66].

ولقد أثبتت التطورات التي عرفتها السنوات الأخيرة أن المسألة اللغوية لم تعد حجر الزاوية في المشروع السيادي الكيبيكي، فقد حققت اللغة الفرنسية خلال الأربعين سنة الأخيرة تقدما ملحوظا بفضل تدخل الدولة الكيبكية واعتماد القانون 101، كما يشهد على ذلك تقلص نسبة أطفال المهاجرين غير الناطقين بالفرنسية في المدارس الإنجليزية والتحاقهم بالمدارس الفرنسية، من: 85 في المائة في 1971 - 1972، إلى 80 في المائة في 1976 - 1977، إلى 36 في المائة سنة 1986 - 1987، إلى 21 في المائة سنة 1994 - 1995[76]. كما عرف استعمال اللغة الفرنسية في ميدان العمل تطورا كبيرا، فقد ازدادت نسبة المؤسسات الفرنسية التي تشغل أكثر من 100 موظف من 32.7 في المائة إلى 68.3 في المائة من 1984 إلى 1994، في الوقت الذي قفزت فيه نسبة المؤسسات الفرنسية التي تشغل ما بين 55 و99 موظفا من 40.8 في المائة إلى 84 في المائة من مجموع المؤسسات في كيبيك[68].

واللافت للانتباه أنه عوض أن تدفع هذه الخطوات الإيجابية في دعم مكانة اللغة الفرنسية في اتجاه تدعيم الحركة الانفصالية أو السيادية، نجدها، على العكس من ذلك، تدفع بنسبة معتبرة من القوميين الكيبيكيين إلى الابتعاد عن فكرة الانفصال باعتبار إمكان حماية اللغة الفرنسية في إطار الفدرالية الكندية، وهذا ما أثبته فشل الاستفتاء على الاستقلال في 1980 ثم في 1995 الذي رفض فيه 40 في المائة من الكيبيكيين الناطقين بالفرنسية مشروع السيادة[69]. كما تؤكد لنا هذه الظاهرة أن الفكرة الانفصالية تنمو وتتعزز عند الشعور بالخوف، وتتراجع عند تحقيق المطالب اللغوية والاقتصادية، وهذا ما فقهه القوميون الكيبيكيون في السنوات اللاحقة، فأصبح أكثرهم تحمسا لقضية الانفصال يعتمدون خطابا سلبيا يعتمد على

الخوف وإشعار الكيبيكيين، كلما سنحت الفرصة، بأن الكنديين الناطقين بالإنجليزية والنظام الفدرالي الكندي ينبذونهم ويتعمدون إهانتهم. وقد استغل الانفصاليون، ولايزالون، حادثة استبعاد حكومة كيبيك، ممثلة في رئيس الحزب الاستقلالي والوزير الأول الكيبيكي رونيه ليفيك (René Lévesque) من المفاوضات الدستورية النهائية (1981 - 1982)، وتعمق هذا الإحساس بالنبذ بسبب رفض كندا الإنجليزية المقترحات الدستورية التي تمنح سلطات جديدة لكيبيك في الفدرالية في اجتماع بحيرة ميش (Lac Meech) (1990)[70].

ويتجاهل الانفصاليون الكيبيكيون أن كندا من أكثر البلاد لا مركزية في العالم، وتتمتع فيها المقاطعات بأكبر قدر من الاستقلالية والحرية المالية[71]، وأن حكومة مقاطعة كيبيك تتميز عن غيرها من حكومات المقاطعات بأنها تتدخل بقدر كبير في أنشطة القطاعات المختلفة، ومن الأمثلة على ذلك: وجود صندوق معاشات خاص بها، وتمتعها بصلاحيات خاصة على الساحة الدولية، ووضعها سياسة ضرائب مستقلة، وتحكمها في سياسة الهجرة إلى المقاطعة. كل هذا يجعل حكومة كيبيك بحق شبه دولة[72]، ولهذا يعمل الاستقلاليون الكيبيكيون على عدم إبراز هذه الحقيقة لعموم الشعب الكيبيكي، ويركزون في خطابهم على فكرة أن الحكومة الفدرالية تسعى دائما إلى السطو على صلاحيات حكومة المقاطعة، وتستخدم المهاجرين في مسعاها لضرب المشروع الاستقلالي[73]، مما يفسر موقف الاستقلاليين الكيبيكيين السلبي من التعددية الثقافية باعتبارها أيديولوجية فدرالية لكسب وفاء المهاجرين لكندا، وجعلهم يرفضون مبدئيا المشروع الاستقلالي.

لقد بدا واضحا أن الذريعة اللغوية، وحرب الصلاحيات الدستورية في الخطاب السيادي الكيبيكي فقدت جدواها، وكان لا بد لأصحاب الخطاب السيادي من أن ينقلوا الصراع إلى حلبة أخرى وهي حلبة الهوية الوطنية (débat identitaire)، وهي مسألة تتجاوز المناوشات اللغوية إلى مجال القيم والمعتقدات والتعددية الثقافية باعتبارها تهديدا للهوية الكيبيكية من المنظور القومي الاستقلالي. ويمكن اعتبار هذا الانزلاق من المسألة اللغوية والثقافية إلى طرح مسألة الهوية تحولا إستراتيجيا لكسب أغلبية سكان كيبيك التي لم تجرؤ مرتين على تغليب كفة الاستقلال لخوفها من المجهول والآثار السلبية لتحقيق السيادة الكيبيكية، والتي تظل وفية للنظرة التقليدية الكندية التي تقوم على فكرة أن كندا دولة مزدوجة الثقافة تقوم على التعايش بين أمتين مؤسستين (two founding nations) (بريطانية وفرنسية)، تدمج المهاجرين الجدد في إطار احترام التعددية والتنوع الثقافي والحريات الفردية.

وتجدر الملاحظة هنا أن الحركة الانفصالية الكيبيكية التي كانت تتبنى، في فترة السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، مقاربة إيجابية تقوم على بناء الدولة الكيبيكية بالاعتماد على كل طاقاتها، وتأكيد حضور الكيان الكيبيكي تجاه الدولة الكندية، وحماية اللغة والثقافة الفرنسية، في إطار مفهوم التفاعل الثقافي، اتخذت في السنوات الأخيرة - خاصة بعد فشل استفتاء 1995 الذي يعتبر منعرجا رمزيا في التاريخ الكيبيكي - مقاربة سلبية تُميّز بين الجماعة القومية (نحن) والأجانب عن ثقافة الأغلبية الكيبيكية (هم)، وتنمي الخوف من الآخر الذي لم يعد يقتصر على الكندي الإنجليزي، بل أصبح هذا الآخر هو صاحب الثقافة الوافدة

إلى كيبيك، الذي يُنظر إليه كتهديد للثقافة الفرنسية في المقاطعة بما يحمله من معتقدات دينية وعادات وتقاليد، وهذا ما أكدته التطورات التي شهدتها السنوات العشر الأخيرة.

4 - القوى المحافظة الجديدة في كيبيك:
أزمة الهوية الكيبيكية والبحث عن مجتمع منسجم

4 - 1 - الجدل حول التسويات المعقولة ولجنة بوشار وتيلور:

كان لعدم تحقيق الحلم الاستقلالي في كيبيك، خلال تسعينيات القرن العشرين، أثر على نفسية الاستقلاليين الدوجمائيين الذين يريدون أن يجعلوا كيبيك متجانسا عرقيا وثقافيا ولغويا، يستند إلى «صفاء» المجتمع الكيبيكي الفرانكوفوني (Québécois de souche) خارج المدن الكبرى، خاصة خارج منطقة مونتريال متعددة الأعراق[74]. ويعتبر هؤلاء أن الحل الناقص الذي يمثله ميثاق اللغة الفرنسية (القانون 101) الذي حقق مكاسب للغة الفرنسية، من دون أن يلغي «تهديد» الإنجليزية والتعددية الثقافية، لم يحقق الهيمنة الفعلية للغة والثقافة الفرنسية في مقاطعة كيبيك، ما يجعلهم يستنتجون أن الحل الأمثل هو استقلال كيبيك بشؤونها، في غياب طرح حل على النمط السويسري أو البلجيكي الذي تحافظ فيه المقاطعات على «صفائها اللغوي» في ظل الاتحاد[75].

وأمام انسداد الأفق الاستقلالي، نقل الاستقلاليون والمحافظون الكيبيكيون، منذ أكثر من عشر سنوات، الجدل من المجال اللغوي والاقتصادي والدستوري إلى الحيز الثقافي الأوسع بأبعاده الدينية والاجتماعية، وأصبحوا يطرحون قضية «الهوية الكيبيكية»، مع ما يتضمنه ذلك من مزالق ومخاطر تتعلق بالمساس بالحريات الفردية والجماعية للكيبيكيين الناطقين بالإنجليزية، وجماعات الوافدين الجدد الهشّة التي يُنظر إليها كتهديد لانسجام وقيم المجتمع الكيبيكي، كما يتبين من التطورات التي شهدتها الساحة الكيبيكية، في السنوات والشهور الأخيرة. وإذا كان طرح مسألة الهوية ليس حكرا على مقاطعة كيبيك، وتعيشه أغلب المجتمعات الغربية التي ينتابها شعور بالخوف من «التهديدات المستجدة»، فإنه في كيبيك يتخذ بعدا خاصا لأن الشعور بالخوف على الهوية القومية من الثقافات الوافدة في مقاطعة كيبيك يزيده حدة الشعور التقليدي الكيبيكي بالتهديد الذي يتربص الثقافة الفرنسية في أمريكا الشمالية.

كما لا يمكن فصل هذا الشعور بالتهديدات المستجدة بالخوف من ظاهرة الإرهاب والنظر بعين الريبة لتمسك المسلمين في ديار الهجرة بدينهم في مجتمع تخلى عن الدين في شؤون حياته في خضم ثورته الهادئة على الكنيسة الكاثوليكية، وعادة ما تُعمم هذه الهواجس على الطوائف الإسلامية، وتتحول لدى البعض إلى معاداة للإسلام (Islamophobie). ويسود لدى مجتمع الأغلبية الكيبيكية - منذ بداية القرن - شعور بأن الأقليات الثقافية والإثنية (المسلمون واليهود الأرثوذكس على وجه الخصوص) تبالغ في مطالبتها بالحصول على تسويات وترخيصات تجعلها تعيش قيمها الدينية والثقافية، وتهدد القيم والهوية

الكيبيكية، وتلحق الضرر بتجانس وتماسك المجتمع الذي هو أساس الدولة - الأمة المنشودة (état - na-tion). وفي هذه الظروف ارتفعت أصوات مثقفين وكتاب كيبيكيين تنادي بالتراجع عن سياسات التعددية الثقافية، وتطالب بتصويب سياسة التفاعل الثقافي، وتناضل من أجل وضع مشروع «هوية مشتركة» (identité commune) و«قيم جماعية» (valeurs communes) يجب على الوافدين الجدد الالتزام به[76]. وينطلق دعاة مراجعة أو تجاوز التعددية الثقافية في كيبيك من أنها أدت، في نظرهم، إلى انشطار (fragmentation) المجتمع الكيبيكي إلى مجموعات متباينة ومتنافرة وإلى تقوقع المجموعات الثقافية والإثنية (communautarisme)[77].

وقد أحدث دعاة هذا التوجه ضجة إعلامية في كيبيك (2002 - 2009)، أوحت بوجود تذمر شعبي مما عُرف بأزمة - «التسويات المعقولة» (أو غير المعقولة) (accomodements raisonnables)[78]، والتسويات هي المطالب التي يتقدم بها أفراد وجماعات للحصول على ترخيص أو معاملة خاصة لا تتنافى مع معتقداتهم وعاداتهم، بينما ينظر إليها مجتمع الأغلبية على أنها مطالب غير معقولة. وتعتبر هذه الأزمة مظهرا آخر لحاجة المجتمع الكيبيكي ذي الثقافة الفرنسية، لتأكيد حضوره القومي - مثل الأزمة اللغوية من قبل وأزمة القيم التي طرحت فيما بعد. وقد كان لحزب سياسي جديد هو التحالف الديموقراطي الكيبيكي (A.D.Q.) دور معتبر خلال هذه الأزمة، إذ قدم نفسه بوصفه مدافعا عن الكيبيكيين «الأقحاح» (Québécois de souche) في المدن والقرى الصغيرة والريف، في وجه مطالب المهاجرين «غير المعقولة»، مع العلم بجهل هؤلاء الكيبيكيين القاطنين خارج المدن الكبرى، خاصة مونتريال لواقع الهجرة، مما يجعل هذه الأزمة، في واقع الأمر، أزمة تصورات وهواجس أكثر منها أزمة نابعة من واقع معيش. وقد تغذت أزمة التسويات بالتهويل الإعلامي، إذ ضخمها بعض الإعلاميين الشعبويين وعملوا على توسيع الشرخ بين «الأغلبية» والأقليات الإثنية والثقافية، ولعبوا على وتر الاختلاف بين «نحن» و«هم»[79].

وفي ظل هذا الصخب الإعلامي اضطرت الحكومة الكيبيكية الليبرالية التي كان يرأسها جان شاريه (Jean Charest) في 2007 إلى تنصيب لجنة استشارية لتقديم تقرير عن التسويات النابعة من الاختلاف الثقافي (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles)، والتي وُضع على رأسها: المؤرخ وعالم الاجتماع جيرار بوشار (Gérard Bouchard)، والفيلسوف شارلز تيلور (Charles Taylor).

ومن أهم ما توصلت إليه اللجنة، بعد استشاراتها العامة، أن الأزمة التي أثيرت حول التسويات المعقولة، وإن كانت تعكس وجود أزمة هوية في المجتمع الكيبيكي، إنما هي في الأساس أزمة تصور للواقع، وأن المجتمع الكيبيكي لا يعيش وضعا حرجا في هذا المجال. فالطلبات بشأن الحصول على تسويات معقولة لدى المؤسسات العامة لم تزد خلال فترة إثارة الأزمة عما هو معتاد، كما أن عمل هذه المؤسسات لم يعرف اضطرابا بسبب مثل هذه المطالب. وهذا ما يدل على وجود هوة بين الواقع المعيش والخطابات التي تحاول تشكيل نظرة خاصة عن هذا الواقع لدى الرأي العام، فقد تبين أن 55 في المائة من الطلبات المتعلقة بالتسويات المعقولة

في كيبيك خلال اثنتين وعشرين سنة (1985 - 2007) (أي 40 طلبا من بين 73) قُدمت للرأي العام خلال فترة قصيرة جدا (مارس 2006 - يونيو 2007)[80]. وبمعنى آخر فإن النظرة السلبية للتسويات المعقولة إنما هي نتيجة تصور خاطئ وناقص لدى الرأي العام عن الممارسات على أرض الواقع.

كما توصل تقرير اللجنة - ولعل هذا هو أهم استنتاج - إلى أن المجتمع الكيبيكي يعيش أزمة هوية تتجاوز أزمة التسويات المعقولة، فتذمر جزء مهم من الرأي العام لا يمكن تفسيره بالتضخيم الإعلامي وانتشار الإشاعات فقط، وإنما ينبع أساسا من الشعور بأن إرث «الثورة الهادئة» ضد القيم الدينية التي قام عليها المجتمع الكيبيكي (المساواة بين الرجل والمرأة واللائيكية) أصبح مهددا بمطالب التسويات المعقولة التي تقدمها جماعات دينية أخرى. وفي هذا السياق وجه جزء من الرأي العام أصابع الاتهام إلى المهاجرين باعتبارهم لا يرغبون في الاندماج في المجتمع الكيبيكي، فالأغلبية الإثنية - الثقافية تخشى على وجودها من أقليات هشة تخشى هي الأخرى على مستقبلها[81].

وعلى الرغم من أن لجنة بوشار - تيلور أشارت إلى وجود أزمة هوية عميقة فإنها لم تؤكد هذا البعد، واعتبرت أزمة التسويات أزمة تصور وهواجس انتابت الأغلبية وساهم في تضخيمها الإعلام الشعبوي، فتجنبت طرحها كأحد أبعاد المأزق الذي تعيشه القومية الكيبيكية[82]. فلم تكن هذه اللجنة حلا لأزمة التعامل مع الآخر التي كان يعيشها المجتمع الكيبيكي، والتي سرعان ما طفت إلى السطح من جديد بوصول الاستقلاليين إلى الحكم مرة أخرى في العام 2012، ورفعهم شعار الدفاع عن «القيم اللائيكية» باعتبارها قيما كيبيكية (valeurs québécoises).

4 - 2 - مشروع قانون القيم اللائيكية كتعبير عن رفض التعددية الثقافية

بعد عام من توليها الحكم، قدمت حكومة الحزب الكيبيكي الاستقلالية التي تشكل حكومة أقلية في كيبيك منذ خريف 2012، مشروع القانون رقم 60، وكانت قد مهدت لتقديمه بنقاش عام دام عدة شهور حول ما كان يُطلق عليه في الفترة التمهيدية اسم ميثاق القيم الكيبيكية (Charte de valeurs québécoises)، وهي تسمية مثيرة للجدل لربط القيم بالقومية الكيبيكية، وهذا ما دفع بمدوني مشروع القانون إلى اعتماد تسمية طويلة تتضمن اللائيكية والحياد الديني للدولة والمساواة بين النساء والرجال[83]. ولم تتم المصادقة على مشروع القانون بسبب إعلان إجراء انتخابات تشريعية في كيبيك في 7 أبريل 2014، وسيتقرر مصيره بنتائج هذه الانتخابات.

هذا ويتعرض الفصل الأول لمشروع القانون للحياد الديني والطابع اللائيكي للمؤسسات العامة، والفصل الثاني لواجبات والتزامات العاملين لدى المؤسسات العامة، والفصل الثالث لإلزام الموظفات بالعمل بوجه مكشوف، والفصل الرابع لكيفيات تطبيق القانون، والفصل الخامس لمسألة التعاطي مع طلبات التسويات المرتبطة بالمعتقدات الدينية، والفصل السادس لسياسات تفعيل القانون، والفصل السابع للإجراءات المطبقة في روضات الأطفال، ويحدد الفصل الثامن المسؤوليات، والتاسع صلاحيات

ومهام الوزير المكلف بتطبيق القانون، والعاشر صلاحيات الحكومة، والحادي عشر التغييرات التي يدخلها هذا القانون على قوانين أخرى، خاصة الميثاق الكيبيكي لحقوق وحريات الفرد، وأُفرد الفصل الثاني عشر للإجراءات الانتقالية والنهائية.

على أن أهم نقطة أثارت الجدل في هذا القانون تتعلق بالقسم الثاني من الفصل الثاني، والمتمثلة في الفقرة الخامسة التي جاء فيها: «أن كل موظف في مؤسسة عمومية عليه أن يلتزم عند أداء مهامه بعدم ارتداء أي غطاء للرأس أو ثوب أو حلية تُظهر أو تدل على انتمائه الديني»[84].

كما طال مشروع القانون هذا إحدى ركائز الحريات الفردية في مقاطعة كيبيك ألا وهو «الميثاق الكيبيكي لحقوق وحريات الفرد»[85] الذي اقترح تحويره حتى يتماشى مع مشروع القانون، بحيث تحور إحدى فقرات ديباجة الميثاق لتكون كالآتي: «نظرا إلى المساواة بين النساء والرجال، وأولوية اللغة الفرنسية، والفصل بين الديانات والدولة، فإن الحياد الديني والطابع اللائيكي للدولة يشكلان قيمتين أساسيتين للأمة الكيبيكية»[86].

كما اقترح مشروع القانون، إضافة فقرة في نهاية المادة 9.1 لميثاق الحقوق والحريات جاء فيها: «... يجب أخذ العناصر المعبرة والمكانية للتراث الثقافي لكيبيك والتي تشهد على مسيرته التاريخية بعين الاعتبار»[87]. وهذه المادة التي تشير إلى التراث الثقافي الكيبيكي لها دلالة كبيرة في فهم أبعاد المشروع الذي يدعو إلى لائيكية مطلقة في الوقت نفسه الذي يمنح فيه أفضلية للدين المسيحي - باعتباره إرثا خاصا بالأمة الكيبيكية بالمفهوم الضيق - تحت غطاء حماية التراث[88].

سرعان ما أظهر النقاش الإعلامي والمذكرات المقدمة إلى اللجنة البرلمانية المكلفة بالنظر في مشروع القانون، بأن المستهدف الأول من منع ارتداء «الرموز الدينية» في المؤسسات العمومية وشبه العمومية (مثل روضات الأطفال) هو حجاب النساء المسلمات، الذي لم تستسغ الشرائح الأقل استعدادا لتقبل التعددية الثقافية في المجتمع الكيبيكي انتشاره في المشهد العام، خاصة في العشريتين الأخيرتين نتيجة تزايد أعداد المهاجرين والمهاجرات القادمين من بلاد المغرب العربي.

من هذا المنطلق يعبر مشروع القانون 60 عن رفض التعددية الثقافية في المشهد العام، باعتبارها تهديدا لانسجام وتجانس المجتمع الكيبيكي. وقد اتخذت حكومة الحزب الكيبيكي اللائيكية والحياد الديني للدولة مطية لرفض الاختلاف والتنوع الثقافي، والترويج لتصور إقصائي للمواطنة (citoyenneté transcendante) يختلف عن مفهوم مواطنة قبول الاختلافية (citoyenneté différenciée)، كما عبر عنها أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال المعارض لمشروع القانون ميشيل سيمور (Michel Seymour) [89]، الذي ميّز أيضا بين المفهوم الأحادي للهوية الشخصية الذي يحمله مشروع القيم اللائيكية والمفهوم التعددي لها، فهو يعتبر أن العيش في مجتمع متنوع دينيا وثقافيا وأخلاقيا وفلسفيا يجعل أفراد المجتمع يملكون بالضرورة تصورات مختلفة للهوية الشخصية: فأصحاب النظرة الفردية - التي يقوم عليها مشروع القانون - يعتبرون أن الفرد له قيمة في حد ذاته تسمو فوق أهدافه ومعتقداته وقيمه؛ بينما أصحاب المنظور الجماعي للمجتمع يعتبرون أن هوية الفرد تتجسد من خلال أهدافه ومعتقداته وقيمه المستمدة من جماعته، فالمعتقدات الدينية

للجماعة جزء لا يتجزأ من الشخصية العامة للفرد، ما يجعل انتماء الفرد إلى دين معين يرتبط بالضرورة بانتمائه للجماعة، فارتداء الرموز الدينية هو تعبير عن الإيمان والانتماء إلى الجماعة والمساس به هو مساس بحرية الفرد وهويته الشخصية[90].

والواضح أن مروجي المشروع يرفضون هذا الطرح، ويتخذون نموذج اللائيكية المطلقة المتبع في فرنسا مرجعا لهم، متناسين أن هذا النموذج لم يحل إلى يومنا هذا إشكالية حضور الدين في المجال العام[91]، وهم يستعملون كمرجعية لهم الخطاب الأيديولوجي الباريسي حول اللائيكية الذي لم يعد صالحا في العالم المعاصر، ولا يتناسب مع تاريخ كيبيك وواقعها التعددي، فهو نتاج التجربة الفرنسية على مدى قرنين شهدا صراعا مريرا ودمويا بين القوى المحافظة والقوى التقدمية[92].

من جهة أخرى يعتمد مروجو المشروع على دعم شريحتين ذات توجهات يسارية في المجتمع الكيبيكي، تعملان على تحقيق أهداف سياسية وأيديولوجية خاصة بهما دون مراعاة تماسك المجتمع ومبادئ الحوار مع الآخر، وقد وجدت هاتان الشريحتان في مبادرة حكومة الأقلية الاستقلالية بطرح مشروع القيم اللائيكية فرصة لدعم مواقعها الإعلامية والسياسية. أما الشريحة الأولى فتتمثل في الحركات اللائيكية الكيبيكية المتطرفة المعادية للأديان ذات التوجهات اليسارية، ومن أهمها الحركة اللائيكية الكيبيكية (Mouvement laïque québécois)[93]، وحركة النقابيين والتقدميين من أجل كيبيك حر (Syndicalistes et progressistes pour un Québec libre)[94]. وتضم الشريحة الثانية بعض العناصر ذات الأصول الإسلامية، خاصة المغاربية، وهي تدعو إلى تبني مشروع قانون القيم اللائيكية باسم محاربة ما تعتبره التهديد الأصولي في كيبيك، وبدعوى المساواة بين الرجال والنساء، وتخدم هذه العناصر أجندة سياسية خاصة بها نقلتها من بلادها الأصلية إلى المجتمع الكيبيكي الغريب عنها. وقد حظيت هذه العناصر بتغطية إعلامية تفوق بكثير حضورها الفعلي في المجتمع، ورشح الحزب الكيبيكي بعض العناصر النسوية منها لخوض انتخابات ربيع 2014 أملا في إظهار المشروع على أنه مشروع لا يخدم تطلعات «الأغلبية» الكيبيكية فقط، وإنما كمشروع تتبناه أيضا فئات من المهاجرين ذوي الأصول الإسلامية[95].

***

إن الخطوة التي أقدمت عليها حكومة الأقلية للحزب الكيبيكي تمثل أكبر تحد لنموذجي التعددية الثقافية الكندية والتفاعل الثقافي الكيبيكي، فمشروع قانون القيم اللائيكية إذ يُعبر عن وجود أزمة هوية لا يمكن نكرانها في المجتمع الكيبيكي الفرانكوفوني، فإنه يتناولها من منطلق خاطئ وخطير.

فهو منطلق خاطئ لأن مستقبل المجتمع الكيبيكي - والكندي عموما - يكمن في التعددية الثقافية والتفاعل الثقافي بفعل ظاهرة الهجرة وتوطن الثقافات الوافدة على الأرض الكيبيكية، وتحولها بالتدريج إلى ثقافات وطنية متأصلة، فالحضور الإسلامي في كيبيك، وفي كندا، أصبح حضورا وطنيا وليس أجنبيا وافدا يمكن اقتلاعه. وفي ظل هذا الواقع تشكل دعوة بعض القوى الاستقلالية واللائيكية للمجتمع الكيبيكي للانطواء

على الذات ورفض الانفتاح على الآخر دعوة إلى السير في طريق مسدود يتنافى مع التقاليد الليبرالية في شمال أمريكا، وقد يجعل من كيبيك حالة فريدة في هذا النطاق الجغرافي والثقافي. فتاريخ كيبيك وتقاليده الليبرالية يجعلاته بعيدا كل البعد عن النموذج اللائيكي الفرنسي الذي يريد دعاة مشروع ميثاق القيم اللائيكية غرسه في المجتمع الكيبيكي.

كما أن منطلق هذا المشروع خطير لأنه يشكل تهديدا على تماسك المجتمع الكيبيكي، من خلال انطواء الأغلبية الفرانكوفونية على ذاتها وجعل الأقليات الثقافية والدينية، خاصة الإسلامية منها، تميل إلى رفض الانفتاح على المجتمع الكيبيكي كرد فعل على ما تعتبره تمييزا ونبذا لها. وهذا ما يتنافى مع المستقبل التعددي الذي ينتظر المجتمعات الغربية، ومنها المجتمع الكيبيكي، وهو المستقبل الذي لا يمكن أن يتحقق في سلام وأمان وانسجام وثقة إلا بانفتاح الأغلبية على الأقليات وقبول الأقليات بالانفتاح على الأغلبية، فمعرفة الآخر هي التي تسمح بالتعايش وتحقيق التوازن والعلاقات الانسانية المستدامة في المجتمع، بينما يولد الجهل والانطواء التوتر والتناحر الذي يشكل تهديدا على تماسك المجتمع وانسجامه.

إن النجاح أو الفشل في تحقيق معادلة الانفتاح على الآخر هو الذي سيصنع مستقبل كيبيك والمجتمع الكيبيكي، ومن الصعب التكهن بما ستؤول إليه الأمور بعد الانتخابات العامة المقررة في كيبيك في 7 أبريل 2014، والتي تتواصل حملتها عند كتابة هذه السطور.

الهوامش

1. Will Kymlicka, The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies, in International Social Science Journal, 199, 2010, p. 97.
2. Steven Vertovec, Towards post - multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity, in International Social Science Journal 199, 2010, p. 83.
3. Steven Vertovec, Super - diversity and its implications, in Ethnic and Racial Studies 6, 30, 2007, pp. 1024 - 1054.
4. Bhikhu Parekh, The Future of Multi - Ethnic Britain, London, Profile, 2000.
5. Azouz Begag, La révolte des lascars contre l'oubli à Vaulx - en - Velin, in Les annales de la recherche urbaine, n° 49 - décembre 1990, pp. 114 - 121.
يذكر الكاتب أن 53 في المائة من سكان حي فو أون فولان، في ضاحية مدينة ليون الفرنسية، الذي شهد انتفاضة حقيقية في العام 1989، كانوا ينتمون إلى 40 جنسية مختلفة، وأن 50 في المائة منهم كانت أعمارهم تقل عن العشرين.
انظر أيضا بالنسبة إلى الدراسات المتأخرة في هذا المجال:
Luc Bronner, La loi du ghetto. Enquête sur les banlieues françaises, Paris, Calmann - Lévy, 2010.
6. Bhikhu Parekh, The Future of Multi - Ethnic Britain, op. cit.
7. Stuart Hall, Conclusion: The multicultural question, in B. Hesse (Ed.), Unsettled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions, London, Zed Books, 2000, p. 235.
8. Ted Cantle and the Community Cohesion Team, Community Cohesion: A Report of the Independent Review Chaired by Ted Cantle, London, Home Office, 2001 (The Cantle Report).
9. Chedly Belkhodja, Le discours de la « nouvelle sensibilité conservatrice » au Québec, in Canadian Ethnic Studies, Vol 40, Number 1, 2008, p. 79.
10. Joseph Garcea, Anna Kirova, Lloyd Wong, Introduction: Multiculturalism Discourses in Canada, in Canadian Ethnic Studies, Vol. 40, Number 1, 2008, p. 1.
11. Christian Joppke, The retreat of multiculturalism in the liberal state : theory and policy, in British Journal of Sociology 2, 55, 2004, pp. 237 - 257.
12. Arun Kundnami, The death of multiculturalism, in Race and Class, 43, 2002, pp. 67 - 72.
13. Will Kymlicka, The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies, in International Social Science Journal, 199, pp. 97 - 112.
14. Francis Fukuyama, The End of History? in P. O'Meara, H.D. Mehlinger, M. Krain, Globalisation and the Challenges of a New Century, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis, 2000, pp. 161 - 180.

15 Francis Fukuyama, Identity, Immigration and democracy, in Journal of Democracy, Vol. 17, No. 2, April 2006, pp. 5 - 20.

16 Lidija Basta Fleiner, Can Constitutionalism Become « More Communitarian, Less Individualist », and Remain Liberal? in Challenges of Multiculturalism, Milan Podunavac Editor, Heinrich Böll Foundation (Southeastern Europe), Belgrade, 2012, pp. 21 - 34.

17 Caroline Howarth, Eleni Andreouli, Has multiculturalism failed? The importance of lay knowledge and everyday practice, The British Psychological Society, Social Psychology Section Seminar: Multiculturalism: failing or not? The evidence from social psychology, 30 April 2012, p. 8 (non published paper).

18 عبر رؤساء حكومات أوروبية عن ضرورة وضع سياسات تتجاوز «التعددية الثقافية»، وتتخذ «التماسك الاجتماعي» أولوية لها. وإذا كانت فرنسا قد تبنت - منذ سنين طويلة - سياسات لائيكية دُعمت أخيرا بمنع النقاب في المجال العمومي، فإن دولا أخرى ذات تقاليد أكثر «تعددية» أخذت تنحو هذا المنحى، ومن ذلك ما جاء على لسان المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل في 2010، وخاصة الوزير الأول البريطاني دافيد كاميرون الذي قال في 2011: «تحت أيدولوجية التعددية الثقافية» التي اتخذت سياسة للدولة، شجعنا الثقافات المختلفة على العيش منفصلة عن بعضها، وفي معزل عن بعضها، وفي منأى عن ثقافة الأغلبية. لقد فشلنا في وضع تصور للمجتمع تقبل هذه الثقافات بالانتماء إليه، بل أننا قبلنا بوجود جماعات تتصرف بما يتعارض مع قيمنا».

انظر:

David Cameron, PM's Speech at Munich Security Conference, Munich, 5 February 2011.

النص الإنجليزي:

Under the doctrine of state multiculturalism, we have encouraged different cultures to live separate lives, apart from each other and apart from the mainstream. We've failed to provide a vision of society to which they feel they want to belong. We've even tolerated these segregated communities behaving in ways that run completely counter to our values.

19 يختلف مغزى «التعددية الثقافية» في كندا عن مفهومها السائد في أوروبا أو في الولايات المتحدة. ففي كندا تُستعمل «التعددية الثقافية» للدلالة على واقع اجتماعي، أي تنوع الأصول الثقافية (بالمعنى القومي أو الإثني) للكنديين، أو لتوصيف السياسة الرسمية للتعددية الثقافية التي تتبعها الحكومة الكندية؛ بينما في أوروبا يدل مفهوم التعددية الثقافية عموما على التعددية القومية؛ وفي الولايات المتحدة تشمل عبارة التعددية الثقافية التعددية المرتبطة بالأقليات الاجتماعية العديدة النشطة أو المهمشة في المجتمع، فلا تستثني مثلا المعوقين، والأقليات الإثنية، والنساء... الخ. ويُستنتج من ذلك أن كندا تتميز عن دول العالم الغربي الأخرى بارتباط مفهوم التعددية فيها بالسياسة الرسمية للحكومة.

20 أظهر تقرير مكتب الإحصائيات الكندي الخاص بالوضع اللغوي في البلاد (2011) تراجع استعمال اللغة الفرنسية في كندا وكيبيك: فقد كانت نسبة الكنديين القادرين على التحدث بالفرنسية 30.7 في المائة في 2006، وتدنت إلى 30.1 في المائة في 2001، فيما عرف استعمال اللغة الإنجليزية واللغات الأخرى نموا، خاصة منها اللغة الصينية التي زاد استعمالها بنسبة 56 في المائة بين 2006 و2011.

كما أظهرت الإحصائيات أن خمس سكان كندا يستعملون في البيت لغة غير الإنجليزية أو الفرنسية، وأن عدد اللغات المستعملة في كندا فاق 200 لغة. ويستعمل 58 في المائة من السكان الإنجليزية في البيت، و18.2 في المائة الفرنسية. أما نسبة الكيبيكيين الذين يستعملون الفرنسية فقط في البيت فقد انخفض من 75.1 في المائة في 2006 إلى 72.8 في المائة في 2011، وتدنت نسبة الكيبيكيين الذين يعتبرون أن لغتهم الأم هي الفرنسية من 79.6 في المائة في 2006 إلى 78.9 في المائة في 2011. كما تراجعت نسبة الناطقين بالفرنسية خارج كيبيك من 4.3 في المائة إلى 4.2 في المائة بين 2006 و2011.

21 John Ralston Saul, A Fair Country: Telling Truths About Canada, Penguin Books Ltd, London, 2008.

يذكر الكاتب أن كل الكنديين الذين توطن أسلافهم في البلاد قبل 1760 تجري في عروقهم دماء الأمم الأصلية.

22 Justin Kaplan, Anne Bernays, The Language of Names, Simon & Schuster, New York, 1997, pp. 50 - 64.

23 أنشئت لهذا الغرض اللجنة الملكية للازدواجية اللغوية والثقافية (Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism) التي استمر وجودها من 1963 إلى 1969. ومن أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه اللجنة هو سن قانون فدرالي خاص بالازدواجية اللغوية (Official Languages Act) في العام 1969، وإن لم يوقف ذلك نمو التيار الاستقلالي في مقاطعة كيبيك فإن عمل اللجنة وضع أسس الازدواجية والتعددية الثقافية في كندا.

24 تبلور هذا المشروع ابتداء من ستينيات القرن العشرين، في إطار ما يُعرف بـ «الثورة الهادئة» (Révolution Tranquille)، وهي عبارة تعبر عن تحول عميق في المجتمع الكيبيكي الذي أكد ذاته بالتحرر من القيود السياسية والاجتماعية والاقتصادية التقليدية من خلال رفض سلطة الكنيسة على المجتمع، وإقامة اقتصاد وطني قوي، والاعتزاز بالثقافة الفرنسية وترقيتها في مجالي التعليم والثقافة. وكانت النتيجة الطبيعية لهذا التحول العميق ظهور قوى سيادية (souverainiste) أو استقلالية (indépendantiste) مازال يمثلها إلى يومنا هذا الحزب الكيبيكي (Parti Québécois) الذي فشل مرتين في مسعاه للحصول على استقلال كيبيك (استفتاء 1980 و1995). وكان لهذا الفشل أثر في تراجع الفكرة الاستقلالية خلال السنوات الأخيرة. وقد غيّر الحزب الكيبكي إستراتيجيته بالعمل على «تهيئة الظروف المناسبة»، وقد أثبتت الشهور الأخيرة أن ذلك يمر، من منظور الحزب الكيبيكي، على فكرة تأكيد «الهوية الكيبيكية» «المتميزة» عن «الهويات» الأخرى الوافدة.

25 Jean - Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka», Po/ilique e/ Sociétés, vol. J6, no 2, 1997, p. 38.

Le multiculturalisme canadien : une citoyenneté ouverte à tous et à toutes.

26 Le multiculturalisme canadien : une citoyenneté ouverte à tous et à toutes.

http://cic.gc.ca/english/multiculturalim/citizenhip (آخر تعديل للموقع: 19 - 10 - 2012)

27 تظهر إحصائيات السنوات الأخيرة أن كنديا واحدا من بين خمسة وُلد خارج البلاد. كما أظهر التحقيق الوطني المتعلق بالأسر، في العام 2011، أن 15.8 في المائة من سكان البلاد حصلوا على المواطنة الكندية بالتجنس، وأن نسبة 85.6 في المائة من المهاجرين الذين كانوا يستوفون شروط الحصول على المواطنة الكندية حصلوا عليها فعلا (أي 5.175.100 فرد من مجموع 6.042.200 وُلدوا بالخارج)، وتفوق هذه النسبة بكثير ما هو موجود في أستراليا (74 في المائة في 2011)، والولايات المتحدة (43.7 في المائة في 2010. انظر:

National Household Survey (NHS), Statistics Canada, 2011.

Australian Bureau of Statistics, Census of Population and Housing, 2011.

U.S. Census Bureau, American Community Survey, 2010.

28 Le multiculturalisme canadien : une citoyenneté ouverte à tous et à toutes, op. cit.

29 Canadian Multiculturalism Act, R.S.C. 1985, c. 24 (4th Supp.), assented to 21st July, 1988 (last amended on April 1st, 2003), published by the Minister of Justice, 7 p.

30 http://cic.gc.ca/english/multiculturalim/citizenhip (dernière modif. 19 - 10 - 2012).

31 Canadian Multiculturalism Act, op. cit.

32 Idem.

33 Will Kymlicka, Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada, Oxford University Press, 1998, p. 57.

انظر أيضا:

Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle, Montréal, Boréal, 200J, 357 p.

34 Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

35 Charles Taylor, Multiculturalism and "the Politics of Recognition", New Jersey, Princeton University Press, 1992.

Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Oxford, Polity Press, 1995.

36 Joseph Garcea, Anna Kirova, Lloyd Wong, Introduction: Multiculturalism Discourses in Canada, op. cit., p. 1.

37 Cheryl Teelucksingh, ed. Claiming Space : Racialization in Canadian Cities, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2006, 202 p.

38 Yasmeen Abu - Laban and Daiva Stasiulis, Ethnic Pluralism under Siege: Popular and Partisan Opposition to Multiculturalism, in Canadian Public Policy (University of Toronto Press), Vol. 18, No. 4 (Dec., 1992), pp. 365 - 386.

39 Ricardo Duchesne, Multicultural Madness: The Fall of British Vancouver and the Rise of "Pacific" Canada, www.immigrationwatchcanada.org. (19 september 2012).

40 Idem.

يعتمد هذا الكاتب (وهو أستاذ في جامعة نيو برونسويك) عبارة «الغزو» للدلالة على الهجرة الصينية إلى مدينة فانكوفر (Vancouver) الواقعة على المحيط الهادئ والتي أصبح فيها السكان من أصول آسيوية يمثلون 42 في المائة، بحلول العام 2006، بينما تقلصت نسبة السكان من أصل بريطاني إلى 35.9 في المائة.

41 Joseph Garcea, Postulations on the Fragmentary Effects of Multiculturalism in Canada, in Canadian Ethnic Studies, Volume 40, Number 1, 2008, p. 141.

42 Kamal Dib, Ian Donaldson, Brittany Turcotte, Integration and Identity in Canada : The Importance of Multicultural Common Spaces, , in Canadian Ethnic Studies, Volume 40, Number 1, 2008, p. 161.

43 لقد أثبت صمود الفدرالية الكندية في بداية التسعينيات - خاصة عدم انفصال كيبيك عنها في بداية تسعينيات القرن العشرين التي شهدت تنامي النزعات القومية الانفصالية في العالم وانشطار دول عدة - أن التعددية الثقافية الكندية، رغم الانتقادات الموجهة لها سمحت بتجاوز التشنجات المحلية، وتكفي هنا المقارنة بين التشنجات اللغوية التي تشهدها دولة فدرالية صغيرة مثل بلجيكا، والتعايش اللغوي والثقافي الإنجليزي - الفرنسي في دولة فدرالية كبيرة مثل كندا. انظر:

André Blais, Le clivage linguistique au Canada, in Recherches socio - graphiques, 32 (1), 1991, pp. 43 - 54.

44 Kamal Dib, Ian Donaldson, Brittany Turcotte, Integration and Identity in Canada..., op. cit., p. 161.

45 Micheline Labelle, Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques, in Canadian Ethnic Studies, Volume 40, Number 1, 2008, pp. 33 - 56.

46 Maurice Pinard, The Dramatic Reemergence of the Quebec Independence Movement, in Journal of International Affairs, 45 (2), 1992, pp. 471 - 497.

47 ستيفان ديون، النزعة الانفصالية تطل برأسها من جديد: الدروس المستفادة من تجربة إقليم «كويبك» في كندا، ضمن كتاب «القومية والعقلانية»، نشر ألبرت بريتون، جيانلويجي جاليوتي، بيير سالمون، رونالد وينتروب، ترجمة: أمينة عامر، عاطف مدكور، محمد عبدالسلام، مراجعة وتقديم: خالد عبدالمحسن، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2006، ص. 220.(Nationalism and Rationality, Albert Breton ed., Cambridge University Presse, Cambridge, 1995)

48 Pierre Godin, La Révolution tranquille (5 vol.), Montréal, Boréal, 1991.

49 ستيفان ديون، المصدر نفسه، ص234.

50 L'Actualité, Qui sommes - nous : anatomie d'une société distincte, January 1992.

51 Charles Taylor, Shared and Divergent Values, in Watts, Ronald and Brown, Douglas eds., Options for a New Canada, Toronto, University of Toronto Press, 1991, pp. 53 - 76.

Richard Johnston and André Blais, Meech Lake and Mass Politics: The Distinct Society Clause, in Canadian Public Policy, 14 (4), 1988, pp. 25 - 42.

52 ستيفان ديون، المصدر نفسه، ص222.

53 Geneviève Baril, L'interculturalisme : Le modèle québécois de gestion de la diversité culturelle, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2008.

54 Gérard Bouchard, Charles Taylor, Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation (Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles), Québec, 2008, p. 19.

55 Idem.

56 Charles Taylor, Multiculturalism and "the Politics of Recognition", op. cit.

57 أوجدت وزارة التعليم الكيبيكية منذ العام 1978 «برنامج تعليم اللغات الأصلية» Programme d'enseignement des langues d'origine (PELO)، والهدف منه حفاظ التلاميذ المتحدرين من أسر مهاجرة على مبادئ لغاتهم الأصلية. وفي 2007 - 2008 كان 17 برنامجا لغويا من هذا النوع يعمل في مقاطعة كيبيك في 7 مقاطعات تعليمية (Commissions scolaires) (موقع وزارة التعليم الكيبيكية (www.mels.gouv.qc.ca).

58 Gérard Bouchard, L'interculturalisme: un point de vue québécois, Montréal, Boréal, 2012, 286 p.

59 Gérard Bouchard, Charles Taylor, Fonder l'avenir, op. cit., p. 20.

60 يعرف الفيلسوف الكيبيكي جيرار بوشار (Gérard Bouchard) الثقافة القومية الكيبيكية (Culture nationale québécoise) بأنها: «مجمل التصورات [القيم والمثل والذكريات المرجعية والهويات والدوافع والأولويات... إلخ] المتفق عليها على نطاق واسع، والتي تشكل الأسس الرمزية للمجموعة».

Gérard Bouchard, «Crise de culture ou transition? Pour une nouvelle alliance du discours et de l'action». In La culture québécoise est - elle en crise.?, sous la dir. de Gérard Bouchard Cl Alain Roy, Montréal, Boréal. 2007, p. 112.

61 لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة: حسن حمزة، مراجعة: سلام بزي - حمزة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص348، 352 و353.

62 من الأمثلة الطريفة على تأخر إقرار المساواة الفعلية بين اللغتين الفرنسية والإنجليزية في المجال الاقتصادي: أن النقود لم تُصك باللغتين إلا بحلول العام 1936، وأن انتزاع حق كتابة الشيكات بالفرنسية شهد صراعا طويلا من 1953 إلى 1962. انظر: لويس جان كالفي، حرب اللغات...، المصدر نفسه، ص354.

63 ستيفان ديون، المصدر السابق، ص213.

64 ستيفان ديون، المصدر السابق، ص205.

65 ستيفان ديون، المصدر السابق، ص203.

66 ارتفعت نسبة غير الناطقين بالفرنسية أو الإنجليزية الذين أصبحوا يرتادون المدارس الفرنسية من 28.7 في المائة في 1980 إلى 75.5 في المائة في 1989.

Conseil de la langue française du Québec, 1992, pp. 28 - 29.

67 مجموعة من المؤلفين (جامعة تيزي وزو، الجزائر)، اللغة الأم، الجزائر، دار هومة، 2009، ص78.

68 المصدر السابق، ص78.

69 كانت نتائج الاستفتاء على السيادة الكيبيكية للعام 1995: 50.42 في المائة بالرفض، و49.42 بالقبول (60 في المائة من الكيبيكيين الفرانكوفون صوتوا لصالح الاستقلال). ونظرا إلى الفارق الضئيل بين الفريقين، اعتبر الاستقلاليون الكيبيكيون أنهم ضيّعوا فرصة تاريخية للحصول على الاستقلال، ويسود لديهم اعتقاد بأن الاستفتاء قد «سُرق» منهم نظرا إلى الدعاية الفدرالية وما أُطلق عليه «الانتخاب الإثني» (vote ethnique)، في إشارة إلى تصويت المهاجرين ضد استقلال المقاطعة، وهي العبارة التي استعملها الوزير الأول باريزو (Parizeau) في الخطاب الذي ألقاه مساء إعلان رفض الناخبين لاستقلال المقاطعة.

70 بعد فشل المفاوضات الدستورية لعام 1982، والتي لم تُوقع عليها حكومة كيبيك إلى يومنا هذا، أجريت مفاوضات دستورية جديدة عُرفت بمفاوضات أو اتفاق بحيرة ميش (Meech Lake Accord)، والذي شمل عددا من الإصلاحات الدستورية لجعل مقاطعة كيبك تقبل بالإصلاحات الدستورية للعام 1982. وتمت هذه المفاوضات في العام 1987 بين الوزير الأول الكندي المحافظ بريان مولروني (Brian Mulroney) ورؤساء وزراء المقاطعات الكندية العشر. وقدم مطالب كيبيك آنذاك الوزير الأول الليبرالي بوراسا (Bourassa)، ويمكن إجمالها فيما يلي: الاعتراف بكيبيك كمجتمع متميز، وتوسيع صلاحيات الحكومة الكيبيكية في مجال الهجرة وإعطاؤها دورا في تعيين أعضاء المحكمة العليا، وتحديد سلطات الإنفاق الفدرالي، وحق الاعتراض على التعديلات الدستورية. غير أن هذه المفاوضات فشلت بدورها لاعتراض مقاطعتين صغيرتين عليها. وهذا ما دفع الحكومة الكندية إلى التواصل مع المواطنين واستشارتهم، من خلال تعيين لجنة عمومية عُرفت بتجمع المواطنين (Citiziens' Forum)) الهدف منها مناقشة مستقبل كندا الذي كان يتهدد وحدتها الصراع اللغوي والنزعة الاستقلالية في كيبيك. وقد نُشر تقرير اللجنة المعروفة أيضا بلجنة سبايسر (Spicer Commission) في العام 1991. وأهم ما ظهر من استشاراتها أن أغلب الكنديين يعتبرون أن سياسة الازدواجية اللغوية سياسة مكلفة لا تخدم وحدة البلاد، ويرون ضرورة مراجعة سياسة التعددية الثقافية. هذا ولايزال الوضع الدستوري لكيبيك داخل الفدرالية الكندية مُعلقا بعد رفض اتفاق شارلوت تاون (Charlottetown Accord) في العام 1992 والذي قُدم للاستفتاء ورفضه أكثر من نصف الناخبين الكيبيكيين، ومن بين أهداف هذا الاتفاق توسيع استقلالية حكومات المقاطعات تجاه الحكومة الفدرالية، ومنح كيبيك صفة «المجتمع المتميز» (société distincte). للاطلاع على نص اتفاق شارلوت تاون يمكن الرجوع إلى:
www.thecanadianencyclopedia.com/en/article/charlottetown - accord - document/.

71 تشير معطيات صندوق النقد الدولي (IMF) إلى أن الحكومة المركزية الفدرالية في كندا تسيطر على أقل من نصف الضرائب الإجبارية المحصلة من الحكومات الإقليمية (48.1 في المائة في 1988).

72 ستيفان ديون، المصدر السابق، ص220 و221.

73 تثبت إحصائيات منح المواطنة الكندية في فترة إجراء الاستفتاء صحة هذه المقولة، وإن كان تصويت المهاجرين لا يفسر لوحده فشل الاستفتاء. وتبين الإحصائيات أن 43.855 من المهاجرين القاطنين بمقاطعة كيبيك حصلوا على المواطنة الكندية في العام 1995، وأن 11.429 منهم - أي الربع - حصلوا عليها في شهر أكتوبر (شهر تنظيم الاستفتاء)، كما اتضح أن عدد شهادات المواطنة الممنوحة في كيبيك قفز بنسبة 87 في المائة بين 1993 و1995. انظر:
Robin Philpot, Le référendum volé, Les Intouchables, Montréal, 2005,

74 أظهر إحصاء العام 2011 أن 33 في المائة من سكان مونتريال وُلدوا خارج كندا، المصدر:
Statistique Canada, Enquête nationale auprès des ménages, 2011.

75 Jean Laponce, Languages and their Territories, University of Toronto Press, Toronto, 1987.

76 Chedly Belkhodja, Le discours de la « nouvelle sensibilité conservatrice » au Québec, op. cit., p. 79.

77 Micheline Labelle, op. cit, p. 35.

78 تستعمل في اللغة الإنجليزية عبارة: reasonnable accomodation.

وليأخذ القارئ فكرة ملموسة عن مطالب التسويات، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: طلب نزع شجرة عيد الميلاد من بهو بلدية مونتريال (2002)؛ وحظر إمكان إقامة محاكم إسلامية في كيبيك (2005)؛ وحصول الطلبة المسلمين على قاعة صلاة في مدرسة التكنولوجيا العليا (2006)؛ ومطالبة اليهود الأرثوذكس أحد النوادي الاجتماعية بوضع نوافذ حاجبة حتى لا يرى المراهقون اليهود من مدرستهم المقابلة ما يجري في النادي (2006)، ومطالبة آباء مسلمين بإعفاء أبنائهم من دروس الموسيقى (2007)، وقضية ارتداء الحجاب في مقابلات كرة القدم النسوية (2007)، ومسألة ترخيص تصويت المسلمات في مكاتب الاقتراع بالبرقع أو النقاب (2007).

للاطلاع أكثر على تفاصيل هذه المطالب والظروف التي أحاطت بها يمكن الرجوع إلى:

Gérard Bouchard, Charles Taylor, Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation…, op. cit., pp. 69 - 74.

79 بيّن استطلاع أجراه معهد ليجي ماركيتينج (Léger Marketing) لحساب جريدة جازيت (The Gazette) في أغسطس 2007 بأن 55 في المائة من الكيبيكيين يعتبرون أن وسائل الإعلام بالغت في تضخيم مطالب التسويات الواردة من الأقليات الدينية، واعتبر 60 في المائة منهم أن وسائل الإعلام كان عليها أن تتحلى بروح مسؤولية أكبر.

Gérard Bouchard, Charles Taylor, Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation…, op. cit., p. 74.

(The Gazette, 10 septembre 2007, p. A4, et 12 septembre 2007, p. A1, A4).

80 Gérard Bouchard, Charles Taylor, Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation…, op. cit., p. 18.

81 Idem.

82 Michel Seymour, p. 15.

83 العنوان الرسمي لمشروع القانون هو: ميثاق تأكيد القيم اللائيكية، والحياد الديني للدولة، والمساواة بين النساء والرجال، وتأطير طلبات التسوية، وهو بالفرنسية:

Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

84 Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité…, Chapitre II, Section II, Point 5, éditeur officiel du Québec, 2013, p. 6.

85 Charte des droits et libertés de la personne.

86 Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité…, op. cit., p. 14.

87 Idem.

88 Michel Seymour, Le projet de loi 60 et les signes ostentatoires, Mémoire présenté à la Commission d'examen du projet de loi 60, p. 18.

89 Idem, pp. 4 - 5.

90 Idem, p. 6.

91 اعتبرت الوزيرة الأولى الكيبيكية بولين ماروا (Pauline Marois)، في تصريح لها خلال زيارتها باريس في شهر سبتمبر 2013، يدخل ضمن حملتها الدعائية لمشروع القيم الكيبيكية «أن فرنسا تمثل نموذجا من خلال إدماج أعداد كبيرة من المهاجرين من بلاد المغرب العربي، وإيجاد فضاء للعيش المشترك للمنتمين إلى ديانات وجنسيات مختلفة». وفي المقابل هاجمت نموذج التعددية الثقافية البريطاني. هذا واعتبر أغلب الملاحظين، في تعليقهم على هذا التصريح، أنه قلب للحقائق، ومن الأمثلة على ذلك ما جاء على لسان باسكال دوفور (Pascale Dufour) (جامعة مونتريال) بأن «فرنسا هي نموذج فشل سياسة الإدماج خلال الخمسين سنة الماضية، فالمجتمع الفرنسي يعيش انسدادا اجتماعيا، بينما يسبح اليمين على موجة معاداة المهاجرين منذ ثمانينيات القرن العشرين».

Hugo Pilon - Larose, Le modèle d'intégration français, un exemple?, in La Presse, 14 septembre 2013.

92 John Ralston Saul, A Fair Country..., op. cit., pp. 43 - 44.

93 Mouvement laïque québécois (M.L.Q.), Charte de la laïcité, Mémoire du M.L.Q. à l'Assemblée nationale du Québec, décembre 2013, 24 p.

94 Mémoire du S.P.Q. Libre à l'Assemblée nationale du Québec, janvier 2014.

95 انظر في هذا الصدد المذكرة التي تقدم بها كريم عكوش إلى اللجنة البرلمانية المكلفة بمناقشة مشروع قانون القيم اللائكية بعنوان: «كيبيك يكون لائيكيا أو لا يكون».

Karim Akouche, Le Québec sera laïque ou ne sera pas, Mémoire présenté devant la Commission parlementaire d'examen du projet de Charte affirmant les valeurs de laïcité..., décembre 2013.

عالم الفكر العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

العلاقة بين الدين والدولة في الثقافة العربية .. من تغريب الإشكالية إلى تأصيلها

قراءة في تصوُّر المفكر محمد عابد الجابري

د. إدريس جنداري *

في التصور الإشكالي للدراسة

تنشغل هذه الدراسة بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، من منظور المفكر محمد عابد الجابري. من جهة، تحاول الدراسة تجاوز المقاربة التغريبية للإشكالية، كما طرحت من خلال تصور علمانوي (العلمانوية laïcisme) سواء اتخذ بعدا فكريا عبر الاستناد إلى الفلسفة الوضعية positivisme أو اتخذ بعدا سياسيا عبر الاستناد إلى التجربة السياسية الفرنسية، إبان الثورة، في صراع الدولة ضد الكنيسة. ومن جهة أخرى، تسعى الدراسة إلى محاولة تأصيل الإشكالية، في علاقة بالتراث العربي الإسلامي. وفي هذا الصدد، تستحضر الدراسة منظور المفكر محمد عابد الجابري للإشكالية، وذلك لأنه يعتبر من بين أكثر المفكرين العرب المعاصرين جرأة في رفضه للعلمانية، كتصور أيديولوجي، في مقاربة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك لأنه أدرك، خلال وقت مبكر، أن كل ثقافة تمتلك خصوصيتها في مقاربة هذه الإشكالية، وطبعا تمتلك الثقافة العربية الإسلامية هذه الخصوصية.

* كاتب وباحث أكاديمي من المملكة المغربية.

لذلك، نجد الأستاذ الجابري يعتمد المقاربة الإبيستمولوجية، وهو ينفتح على المنهجية التراثية لمقاربة الإشكالية، فقد تصور الرشدية روحا ومنهجا أكثر مما تصورها متنا فلسفيا، ولهذا فهو لا يميز بين الروح الديكارتية التي توجه الثقافة الفرنسية، وبين الروح التجريبية التي توجه الثقافة الإنجليزية، وبين الروح الرشدية التي يجب أن توجه الثقافة العربية الإسلامية. والروح الرشدية، في التصور الجابري، تتآلف مع العقلانية التي أنتجتها الثقافة العربية في انفتاحها على الفكر اليوناني، هذه الروح التي وُظفت لمقاربة مجموعة من الإشكاليات، وعلى قائمتها إشكالية العلاقة بين الدين والدولة. وعندما يدعو الأستاذ الجابري إلى توظيف الروح الرشدية لمقاربة هذه الإشكالية، فهو يركز، في المسألة الدينية، على بعدين رئيسيين، يرتبط البعد الأول بالشريعة حيث ينطلق ابن رشد من تصور نسبي يجعل قضية التشريع مرتبطة بالقراءة التأويلية للفقهاء أكثر من ارتباطها بجوهر النص الديني. أما البعد الثاني للمسألة، فهو العقيدة حيث سعى ابن رشد إلى مقاربة قضية التأويل، التي ربطها بالعلماء، محاولا الرد على المقاربة الكلامية (علم الكلام) التي عملت على التصريح للجمهور بتأويلاتها مما نتج عنه صراع مذهبي أدى إلى تفكيك الأمة.

وفي علاقة بمقاربة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة دائما، طعم الأستاذ الجابري المقاربة الإبيستمولوجية بمقاربة تاريخية، سعى من خلالها إلى تقديم قراءة لتجسيد هذه الإشكالية في الفضاء العربي الإسلامي، معتبرا أن الإشكالية أكثر ارتباطا بمرحلة ما بعد عصر التدوين، حيث أُسست مجموعة من العلوم التي وظفت في تأويل النص الديني لاستخراج الأحكام الخاصة بمسألة الدولة، أما المرحلة النبوية، وبعدها مرحلة الصحابة، فهي مرحلة دينية صرفة، على رغم بداية تشكل الاجتماع الإسلامي، الذي لم يُعلَن عنه كدولة إلا خلال تأسيس الخلافة الأموية وبعدها الخلافة العباسية، هذين النموذجين السياسيين اللذين استندا إلى قراءة تأويلية للنص الديني (قرآنا وسنة) لاستخراج الأحكام الخاصة بالدولة.

1 - الإشكالية بين التصور النهضوي وتصور حركات الإسلام السياسي

من الثابت، تاريخيا، أن النهضة الأوروبية قد اعتمدت الإصلاح الديني كمدخل لتحقيق الإصلاحات الحقيقية، في مجالات العلم والفكر والسياسة والمجتمع والاقتصاد. لقد كان رد الفعل، في البداية، موجها ضد ما كانت تمارسه الكنيسة من حصار مشدد على الحركية الإنسانية، من منظور لاهوتي مطلق يقوم على أساس احتكار الحقيقة الدينية وتوظيفها لضبط التوازنات الاجتماعية والسياسية التي تخدم مصالح رجال الدين وحلفائهم. لكن الأمر سيتطور، بعد ذلك، إلى إحداث تغييرات جذرية على مستوى الإبيستمي المتحكم في الحركية الإنسانية على الأرض، وذلك عبر الانتقال من تصور يقوم على تحكم المطلق الديني في النسبي الإنساني، إلى تصور يمنح الإنسان قدرة وحرية أكبر، في التفكير والممارسة، تمكنه من استثمار إمكاناته الفكرية بهدف تطوير وضعه الإنساني.

إن هذا التصور في الإصلاح الديني، هو الذي وجه رواد النهضة العربية، خلال مرحلة القرن التاسع عشر، وهم يستثمرون المقاربة الأصولية (نسبة إلى علم أصول الفقه) لإحداث تغييرات جذرية في منهجية التعامل مع النص الديني، ولذلك فقد ركز الكثير منهم (علال الفاسي، علي عبدالرازق نموذجا) على تأصيل

منهجية مقاصدية، كانت تطمح إلى فتح باب الاجتهاد بهدف تجاوز المقاربات النصية المغلقة، التي سادت خلال مرحلة الانحطاط. لكن هذه المحاولات أصيبت بنكسة حقيقية عرقلت مسار تطورها إلى مشروع فكري متكامل، يمكن أن تكون له تأثيرات مباشرة على مستوى الممارسة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. ويعود ذلك إلى مجموعة من العوامل:

- **أولا:** لأن هذه المحاولات الفكرية ظهرت بفعل تأثيرات خارجية فرضها التحدي الغربي، من جهة السيطرة الاستعمارية المباشرة، ومن جهة التوجيه الفكري الاستشراقي. ولذلك افتقدت هذه المحاولات للحاضن الاجتماعي، مما كرس غربتها في جو معاد لها.

- **ثانيا:** لأن هذه المحاولات الفكرية تميزت بالصدمة ورد الفعل، وبالتالي افتقدت لروح الانفتاح الواعي على المدارس الفكرية الحديثة، مما أفقدها النضج الفكري اللازم الذي بإمكانه أن يساعدها على شق طريقها الوعر لتبيئة المفاهيم الحديثة في الحياة السياسية والاجتماعية.

وبالنظر إلى هذه العوامل المعرقلة، فقد افتقد المشروع الإصلاحي العربي الكثير من عناصر قوته، وتراجع بالتالي عن طموحه إلى تغيير موازين القوة على الأرض. خلال هذه المرحلة، كان الفكر السلفي النصي يقاوم للخروج من صدمة الحداثة مستغلا، في ذلك، تلك الطاقة العاطفية الجبارة التي تولدت في مواجهة الهيمنة الاستعمارية، هذه المواجهة التي لم تتوقف عند حدود السياسي، بل تجاوزته لإعلان عصيان كامل على كل ما هو حديث، بدعوى طابعه الاستعماري، ومن ثم كانت العودة، من جديد، إلى ترويج شعارات الخصوصية كتعبير عن الانغلاق، والأصالة كتعبير عن هيمنة الماضي على الحاضر، وكل ذلك كان موجها للحد من حركية التقدم والانفتاح، التي كانت تهدد التصور السلفي في العمق.

لقد تمكن التصور السلفي النصي، خلال عقود من المخاض الفكري، من الحد من حركية الانفتاح التي ميزت الفكر النهضوي، ومن منظور حركية التقهقر إلى الخلف، سيتحول التصور النهضوي، بطموحاته الاجتهادية الكبرى، إلى تصور نصي مغلق يتجاوز، بجرة قلم، كل الإنجازات الفكرية التي تحققت، ليعود إلى الزمن السلفي القديم لإنضاج نموذج فكري نكوصي سينعكس، فيما بعد، على مستوى الممارسة السياسية والاجتماعية، من منظور تأويل النص الديني للتحكم في حركية الواقع.

لقد تجسد هذا المشروع من خلال المحاولات الأولى لرشيد رضا، الذي تخرج في مدرسة محمد عبده، لكن المشروع الجديد/ القديم سيجد صداه خارج الحدود الثقافية العربية، حينما وُظف لتحقيق مشروع سياسي تجسد في انفصال الباكستان عن الهند، هذا المشروع الذي جسده أبو الأعلى المودودي الذي تمكن من إفراغ النموذج النهضوي من روحه الفكرية، حيث نجح في قلب فكرة علي عبدالرازق رأسا على عقب، حينما جمع بين الدين والدولة ضمن تصور شمولي أطلق عليه اسم الدولة الإسلامية. لكن هذا المشروع لن يقف عند الحدود الباكستانية، بل سيعود إلى موطنه الأصلي ليدخل في صراع مع المشروع النهضوي، هادفا إلى استنبات التجربة الباكستانية في التربة العربية، وذلك ضمن ما أطلق عليه اسم «الإسلام السياسي» وهو مشروع يسعى إلى توظيف الديني في توجيه الممارسة السياسية ضمن شعار «الإسلام دين ودولة».

من هذا المنظور، يمكن للباحث أن يدرك، بشكل جلي، الاختلاف الجوهري بين تصورين فكريين، يزعم البعض أنهما مؤتلفان تحت مسمى المنظور السلفي. لكن التحليل المعرفي يؤكد أن التصور السلفي النهضوي كان يتخذ اتجاها إصلاحيا يجمع بين الانفتاح على قيم الحداثة وتوظيف عقلاني للفكر المقاصدي، بينما اتخذ الاتجاه السلفي النصي، في بعده الإخواني - الوهابي، منحى مغايرا لأنه رفض قيم الحداثة واعتبرها من مخلفات الجاهلية، وفي الآن نفسه رفض العقلانية المقاصدية التي وجهت مسار الاجتهاد الإسلامي في قراءة النص الديني.

2 - ترسيخ قيم العقلانية في الثقافة العربية كمدخل لمعالجة الإشكالية قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري

تميز المشروع الفكري للأستاذ الجابري بانتصاره الصريح لقيم العقلانية في الثقافة العربية، وإذا كان انشغاله بالتراث أكثر وضوحا فإن هذا الانشغال كان من أجل مقاربة أسئلة الحاضر. إن التزام الأستاذ الجابري بالمنهجية الرشدية في الفكر، والمنهجية الخلدونية في الاجتماع والسياسة، لم يكن فعلا نكوصيا يعبر عن حنين إلى الماضي، لقد كان فعلا تقدميا واعيا ينشغل بأسئلة الحاضر، من منظور أن حلول مشكلات الثقافة العربية الإسلامية توجد داخل نسقها الثقافي وليس خارجه، وذلك ضمن ما يطلق عليه الأستاذ الجابري اسم «منظومة القيم»[1].

لقد كان الأستاذ الجابري واعيا بأن حلول الإشكاليات الفكرية الكبرى، في الثقافة العربية، لا توجد هناك حيث الآخر الثقافي الذي يمتلك خصوصيته الثقافية، على رغم ادعائه لطابعها الكوني، ولكن توجد هنا حيث الذات منغرسة في امتدادها الحضاري. لكن هذا الدفاع المستميت عن الخصوصية الثقافية لم يؤثر في الاتجاه التقدمي لفكر الأستاذ الجابري، فقد كان مؤمنا بأن حلول الإشكاليات الفكرية تنتمي إلى عصرنا الراهن وليست منتوجا سلفيا قديما.

3 - المنظور الرشدي أو الانتصار لقيم العقلانية في التراث العربي

يبدو الحضور الرشدي، في مشروع الأستاذ الجابري، لافتا لكل الدارسين، وكأنه يترجم تلك العلاقة الجدلية بين الشارح الأكبر ابن رشد والمعلم الأول أرسطو. وكما كان ابن رشد يقرأ أرسطو للإجابة عن أسئلة حضارية تطرحها الذات العربية الإسلامية، وليس للتماهي مع الإشكالية الأرسطية، في بعدها اليوناني، فإن الأستاذ الجابري نفسه، حينما يوظف المنظور الرشدي، لا ينشغل بإشكاليات الماضي التراثي بقدر ما ينشغل بإشكاليات الحاضر العربي، هذا الحاضر الذي يعتبر امتدادا للتصور السينوي الغنوصي في بعده العرفاني، أكثر مما يعتبر امتدادا للتصور الرشدي في بعده البرهاني. وذلك لأن الثقافة العربية قد فقدت أصالتها، منذ الاختراق الفارسي الأول، ودخلت في مرحلة جديدة قوامها تصورات فلسفية غريبة عنها تمتح من مصادر معرفية غنوصية مانوية، تمت صياغتها في قوالب توهم بالأصالة خارجيا لكنها غارقة في الاستلاب الحضاري جوهريا. من هذا

المنظور، يؤكد الأستاذ الجابري أن تاريخ الفلسفة، في المجتمع العربي الإسلامي، هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع:

اللحظة الأولى: تأسست إبيستمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية، وإيديولوجيا على دمج الدين في الفلسفة، فطغت فيها نزعة روحانية مثالية جعلت القوى المتجهة إلى المستقبل في المجتمع تعيش في الحلم ما أخفقت تحقيقه في الواقع.

اللحظة الثانية: انطلقت إبيستمولوجيا من نقدية ابن حزم وابن تومرت، وأيديولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي أدمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين، ودولة المغرب والأندلس التي كان وجودها، في حد ذاته، يؤكد إمكانية التعدد في الدنيا في إطار وحدة الدين[2].

وحينما يتحدث الجابري عن منظورين فلسفيين مختلفين فهو لا يقتصر على الفلسفة، كمجال معرفي تخصصي، بقدر ما يوحي، بحديثه هذا، إلى وجود رؤيتين مختلفتين للعالم، بتعبير لوسيان كولدمان، وهذا ما يفسره الجابري بوضوح تام، حينما يعتبر أن الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي، في المغرب أو في المشرق، لم تكن بضاعة أجنبية ولا جسما غريبا، بل كانت منه وإليه: عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره[3].

فعلى الرغم من الانسجام الثقافي، الذي توحي به الثقافة العربية الإسلامية ظاهريا، فإن الصراع الثقافي كان على أشده من داخل المنظومة الثقافية الواحدة، وهذا ما يدفعنا، مع الأستاذ الجابري، إلى الحديث عن صراع بين رؤيتين للعالم، تتجسد الرؤية الأولى في الأصالة الثقافية العربية الإسلامية التي تجسدت في النظامين البياني والبرهاني، بينما تتجسد الرؤية الأخرى في الاختراق الثقافي الذي قاده الفرس مسلحين بتصور ثقافي بديل، وقد جُسد هذا الاختراق في نظام جديد اخترق الثقافة العربية، وهو النظام العرفاني الذي يعتبر منتوج العقل المستقيل في بعده المانوي الغنوصي.

لذلك يؤكد الأستاذ الجابري على وجود قطيعة إبيستمولوجية بين الرؤيتين، وذلك على رغم انتمائهما معا إلى المجال الحضاري نفسه، لكن هذه القطيعة لا تصل إلى مستوى صياغة خصوصية تحيل إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية، إن القطيعة الإبيستمولوجية، بهذا المعنى، تجعلنا نتحرك داخل الثقافة نفسه وبعيدا عن الاعتبارات القومية، ولذلك فإن القطيعة الإبيستمولوجية، التي تحققت بين اللحظة الفلسفية الأولى التي يمثلها ابن سينا، واللحظة الفلسفية الثانية التي يمثلها ابن رشد، قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة، هذه الثقافة التي تعرفت على عروبتها في القيروان وفاس ومراكش وقرطبة وغرناطة، أكثر مما حصل معها في مدن خراسان وفارس التي (استعجمت) فيها الثقافة الإسلامية بعد ابن سينا بوقت قصير[4].

إذا كانت الثقافة العربية قد عاشت، ومازالت تعيش، على وقع نوع من الصراع بين رؤيتين مختلفتين للعالم، فإن التعبير عن انتمائنا إليها لا يخلو، نفسه، من الصراع، فنحن لا ننتمي إلى منظومة ثقافية مطلقة بقدر ما ننتمي إلى رؤية خاصة للعالم ضمن هذه المنظومة الثقافية، ولذلك يجب علينا أن نختار بين الرؤيتين

بدل أن نزعم وجود انسجام ثقافي موهوم، بناء على مقاربة أنطروبو -سوسيولوجية تنشغل بمجال الممارسة والخطاب أكثر ما تنشغل بآليات التفكير من منظور إبيستمولوجي.

إن اختيار الأستاذ الجابري واضح بجلاء، وهو مبثوث بين ثنايا مشروعه الفكري، يمكن لأي دارس أن يكتشفه، وهو اختيار ينسجم مع الهم النهضوي الذي حمله، منذ بداياته الأولى في التفكير، حيث فكر وناضل من أجل مستقبل عربي أكثر ارتباطا بروح العصر الحديث، لكنه كان يتساءل دائما: هل يمكن تحقيق حداثة من دون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة من دون عقل ناهض؟[5].

في محاولته لمقاربة هذا السؤال الإشكالي، يعبر الأستاذ الجابري عن وعي تاريخي حاد، لأنه يدرك جيدا أن أي تفكير في بناء مشروع نهضوي حديث يجب ألا ينطلق من فراغ، بل يجب أن يكون امتدادا لمنظومة القيم العربية الإسلامية، بشكل يمكن من تحقيق الاستقلال التاريخي للأمة العربية. لكن الأستاذ الجابري كان حذرا من الوقوع في مطبين، من جهة كان حذرا من الوقوع في نزعة سلفية نكوصية تبحث عن حلول للحاضر في الماضي، ومن جهة أخرى كان حذرا من الوقوع في نزعة تغريبية تبحث عن حلول للذات عند الآخر الغربي.

هكذا، نجد الأستاذ الجابري يربط الطموح النهضوي العربي بمنظومة القيم العربية الإسلامية، لكنه يركز في هذه المنظومة على الرؤية العقلانية، بشكل خاص، باعتبارها تمثل أصالة الفكر العربي الإسلامي، عاملا، في الوقت ذاته، على إلغاء كل القيم التي تهدد هذا النزوع العقلاني. إذا نظرنا الآن إلى تراثنا الفلسفي، في ضوء هذه التوضيحات، سهل علينا أن نتبين ما تبقى منه، ويوضح ذلك قائلا: ما بقي من تراثنا لا يمكن أن يكون منتميا إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخيا، فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته الفكرية خارج التاريخ. ويستدرك الجابري رابطا تحليله بالواقع العربي المتردي: وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه، لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته ومازالوا يفعلون[6].

1-3 - من ابن رشد كلحظة تراثية إلى الروح الرشدية كتصور منهجي

إن الأستاذ الجابري وهو يفكر في إشكالية النهضة، من منظور تراثي رشدي، لم يكن منشغلا باللحظة الرشدية، تاريخيا، بقدر ما كان منشغلا بهذه اللحظة، منهجيا، وذلك لأن الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية، ويفسر الجابري ذلك بقوله: لقد تحرر ابن رشد معرفيا من هيمنة الجهاز الإبيستمولوجي الذي كرسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة[7]. وبهدف تنزيل هذا البعد المنهجي، على مستوى التفكير في إشكالية النهضة العربية المعاصرة، نجد الأستاذ الجابري يتوقف عند قضايا أساسية، يرى أنها تستحق التوقف باعتبارها قضايا راهنة:

- قضية قطيعة ابن رشد مع السينوية، في صورتها التي اختارها لها ابن سينا نفسه بفلسفته المشرقية، والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي الحلبي في شكل آخر. وتتجسد هذه

الفلسفة بشكل أوضح في التصوف الذي يعتبر بضاعة أجنبية وافدة من الفرس لا تلائم الطابع الأصلي للإسلام.

- قضية قطيعة ابن رشد مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري (الكلام والفلسفة) العلاقة بين الدين والفلسفة، وفي هذا الصدد رفض ابن رشد طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل، لأن المتكلمين كانوا يحكمون عقلهم التجزيئي في الدين،، فكانوا يقيسون عالم الغيب على عالم الشهادة، وبذلك شوهوا الواقع وضيقوا على العقل. ورفض ابن رشد طريق الفلاسفة الهادف إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، لأن الفلاسفة كانوا يحكمون العلم في الدين، وبذلك يقيدون العلم بالفهم الذي يكونونه لأنفسهم عن الدين، وبذلك أخضعوا العلم لمستوى فهمهم ولم يطوروا مستوى فهمهم مع العلم.

- وامتدادا للقطيعة بين الدين والفلسفة، دعا ابن رشد لفهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة من داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة.

- طرح ابن رشد مسألة التعامل مع الغير (الفكر اليوناني) فعالجها معالجة علمية، حيث ميز بين الآلة (المنهج) والمادة (النظرية)، فدعا إلى الأخذ بالآلة لا مقلدين ولكن فاحصين ومنبهين، أما المادة فيجب أن نبنيها لأنفسنا بأنفسنا[8].

إن الأستاذ الجابري، وهو يستعيد هذه العناصر الفكرية التراثية في علاقة بفكر ابن رشد، لا يدعو إلى العودة للماضي، لأنه يحمل وعيا تاريخيا حادا وعميقا يمنعه من ذلك، إن ما يركز عليه في تراث ابن رشد الفكري هو ما يدعوه بالروح الرشدية أو ما يمكن أن نعبر عنه، بلغة ميشيل فوكو، بالإبيستمي الرشدي الذي يجب أن يتحكم ويوجه بوصلة الفكر العربي في الاتجاه العقلاني، والأستاذ الجابري واع بالتأويلات التي يمكنها أن تحور دعوته في الاتجاه الأيديولوجي، لذلك يعمد إلى تقديم قراءة مقارنة، حينما يتحدث عن الروح الديكارتية التي توجه الفكر الفرنسي، والروح التجريبية (دافيد هيوم وجون لوك) التي توجه الفكر الإنجليزي. من هذا المنظور، إذن، يدعو الأستاذ الجابري إلى الروح الرشدية باعتبارها تمثل العقلانية كخصوصية عربية، ولذلك يؤكد الجابري أن الروح الرشدية يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي[9].

وفي علاقة بدعوة الجابري إلى اعتماد الروح الرشدية لترسيخ العقلانية في الثقافة العربية، يدخل في نقاش فكري عميق مع بعض المثقفين العرب، الذين يرتبطون بالتراث الغربي أكثر من ارتباطهم بالتراث العربي الإسلامي، ويقدم مثالا على ذلك (عبدالله العروي وزكي نجيب محمود وماجد فخري) حيث يطرح هؤلاء مشكلة استيعاب الفكر العربي المعاصر لمكتسبات الليبرالية (قبل ومن دون أن يعيش مرحلة الليبرالية) ويقصدون بالليبرالية (النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية). لكن الأستاذ الجابري يعتبر أن مقاربة المشكلة لا تتميز بالأصالة، لأن هناك من يطرحها من منظور ديكارتي فرنسي، وهناك من يطرحها من منظور

تجريبي أنجلوسكسوني، ولذلك يعتبر الجابري أن طرح المسألة بهذا الشكل طرح خاطئ تماما، لأن دعوة العرب إلى استيعاب الليبرالية الأوروبية يعني استعادتهم لتراث فكري أجنبي عنهم بمواضيعه وإشكالياته ولغته، وهذا لا يشكل جزءا من تاريخهم. وهنا ينبه الجابري إلى مسألة في غاية الأهمية، يعتبر إهمالها من بين أسباب فشل المشروع الحداثي الديموقراطي العربي، وهي أن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكنها أن تستعيد، إلا تراثها أو ما يتصل به، أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه[10].

إن البديل المطروح، حسب الجابري، للخروج من هذه الإشكالية، هو كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه، أول مرة، إشكالية محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة والديموقراطية. لكن ذلك لن يتم إلا إذا أُسس لهذه المنجزات من داخل فكرنا عبر ربطها بالجوانب المماثلة لها أو القريبة منها في تراثنا[11].

هكذا، يتجاوز اهتمام الجابري بابن رشد، اللحظة التاريخية إلى الاختيار المنهجي، باعتبار أن الروح الرشدية هي وحدها القادرة على إخراج الأمة العربية من جمودها الحضاري، وتحقيق استقلالها التاريخي، مادامت اللحظة النهضوية المرجوة هي ثمرة روح العقلانية المفتقدة في حاضرنا، كما افتقدت في ماضينا حينما جرى التأصيل للعقل المستقيل في ثقافتنا العربية. لذلك نجد محمد المصباحي في مقاربته لرشديات الجابري يحدد مجموعة من الدوافع التي تجيب عن أسئلة الراهن العربي أكثر مما ترتبط باللحظة التراثية:

- مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا عبر رفع شعار التنوير والحداثة من داخل التراث.
- مواجهة غلاة المستشرقين المتعصبين للغرب بإثبات قدرة الذات على التجاوز والتجديد
- البحث عن عصبية تحمي الفلسفة والعلم وتكرس وجودهما في التاريخ العربي الإسلامي[12].

ومجموع هذه العوامل، يجعل فكر الأستاذ الجابري فكرا نهضويا ينشغل بالإشكالية الفكرية والسياسية في الراهن العربي، لكنه لا يتصور، من منظور معرفي، أن الحلول يمكن أن توجد خارج نظام القيم الذي يؤطر الإشكالية، بمعنى أن توظيف المراجعة التراثية لا يعبر عن انشغال بالماضي، بقدر ما هو طموح معرفي، لربط الإشكالية بفضائها الثقافي، على المستوى المنهجي خصوصا. ولعل الأستاذ الجابري، بهذا الوعي النقدي الحاد، ليسعى إلى القطع مع المنظور السلفي، معرفيا، هذا المنظور الذي يظل جزءا من إستراتيجية موحدة تقوم على أساس «قياس الغائب على الشاهد»، وذلك على رغم التنوع والتعدد الذي توهم به على مستوى التجسيد الأيديولوجي.

2-3 - الروح الرشدية كمدخل لمشروع الإصلاح الديني الإسلامي

1-2-3 - بين العقلانية الإبيستمولوجية والعقلانية النهضوية

حينما يعتمد الأستاذ الجابري المقاربة الإبيستمولوجية، في تعامله مع المتن التراثي، فإنه لا يسعى، بالطبع، إلى صياغة معادلات رياضية جافة وجامدة، إنه يحمل هما فكريا كما ينشغل بقضايا الراهن العربي سياسيا

واجتماعيا. ولعل هذه الخاصية هي التي تمثل مركز الثقل في مشروع الجابري، وهي مكمن قوته والدافع إلى انتشاره، عربيا وعالميا، وذلك على رغم الدعاوى المؤدلجة الصادرة عن هذا التيار الأيديولوجي أو ذاك، والتي تزعم غلبة الأيديولوجي على الإبيستمولوجي في المشروع، إن الغائب الأكبر عن هذه الدعاوى هو الوعي الحقيقي بطبيعة العلاقة القائمة بين المجالين.

في علاقة بهذا النقاش، صدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» دراسة للباحث يوسف بن عدي[13] حاولت، باقتدار كبير، فصل المقال فيما بين الإبيستمولوجي والأيديولوجي في المشروع الجابري، حيث أكد الباحث على الطابع العقلاني للمشروع، لكنه ميز بين العقلانية الإبيستمولوجية والعقلانية النهضوية. وإذا كانت العقلانية الإبيستمولوجية واضحة من خلال المرجعيات الفكرية الحداثية المؤطرة لأدوات التحليل العلمي، فإن العقلانية النهضوية تعني أن توظيف هذه المرجعيات والأدوات لا يدخل ضمن خيار بنيوي صرف يتغيى التحليل من أجل التحليل، ولكن الأمر يتجاوز ذلك، بكثير، لأن من وظائف العقلانية النهضوية، في فكر الجابري، محاولتها ترتيب قضايا الفكر العربي المعاصر، وإعادة النظر فيها، في ضوء تحولات الواقع العربي الذي يسهم بقوة في تجدد المنظومات الأيديولوجية العربية، أي من الانغلاق إلى الانفتاح، ومن الفلسفة الجامدة إلى الفلسفة الحية، ومن الاتباعية المقلدة إلى الإبداعية المتفردة.

إن التداخل الحاصل، في مشروع الجابري، بين الإبيستمولوجي والأيديولوجي يجد تفسيره في الإشكالية النهضوية التي شغلت فكر الجابري، على امتداد مشروعه الفكري، لذلك كان حضور الأيديولوجي امتدادا للعقلانية النهضوية، وليس بطانة وجدانية جوفاء تنتصر لتصور أيديولوجي بعينه على حساب التصورات الأخرى. وهكذا، يتبدد النقد الذي يثار، في مشروع الجابري، عن علاقة الإبستيمولوجيا بالأيديولوجيا، من حيث إن المبدأ ليس في اجتثاث فكرة الأيدولوجيا عن العقلانية الإبستيمولوجية، بقدر ما هو الوعي بمسالكها والقدرة على التحرر منها، وهذا لا يتحصل إلا إذا تمكنا من التمييز بين الدرس الإبستيمولوجي والتوظيف الإبيستمولوجي.

إن هذا الطرح الفكري ينسجم مع مقاربة الأستاذ الجابري، نفسه، للمسألة، ففي جواب له على سؤال: إلى أي حد يمكن تلافي أن يكون التحليل الإبيستمولوجي موجها بالهاجس الأيديولوجي؟ يجيب: هذا السؤال هو في نظري ليس إبيستمولوجيا، بل هو أيضا سؤال أيديولوجي. ومادام السؤال أيديولوجيا فأعتقد أن الجواب الصريح عنه هو وعي السؤال نفسه. ويوضح الجابري ذلك: هناك فرق بين الدرس الإبيستمولوجي والتوظيف الإبيستمولوجي. الدرس الإبيستمولوجي هو أن ندرس الإبيستمولوجيا، وأن نحاول أن نقيم منها علما كما يفعل مثلا بياجي وآخرون. ويعقب الجابري: الإبيستمولوجيا كعلم ليست شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته، فإني أحاول أن أوظفها في موضوعي توظيفا إجرائيا[14].

من هذا المنظور، يمكن أن نعتبر أن استعادة الجابري للروح الرشدية يحمل بين طياته هما نهضويا راهنا، وذلك على رغم الانشغال الكبير بما هو إبيستمولوجي في التصور الرشدي، باعتباره روحا برهانية، وهو يعلن عن ذلك بشكل صريح، ففي مقدمة كتابه حول سيرة ابن رشد يعلن ما يلي: كتبنا في مقدمة كتابنا

«نحن والتراث»: ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا». ولم يكن ما يسمى اليوم بالإسلام السياسي والتطرف الديني حاضرا آنذاك في الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم. من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم من دون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية(15).

إن الروح الرشدية، المستعادة جابريا، توظف من أجل مقاربة إشكاليات راهنة يعانيها الواقع العربي في حاضره، وهي إشكاليات ترتبط بالمسألة الدينية، التي فقد التعامل معها، عربيا وإسلاميا، الكثير من التوازن مما أثر، بشكل سلبي للغاية، في مجمل القضايا والمجالات الأخرى، سياسيا واجتماعيا... وبالتالي حكم علينا بالتراجع في مواجهة التحديات المفروضة داخليا وخارجيا.

3-3 - المنهجية الرشدية لمعالجة قضايا فكرية وسياسية راهنة

ينطلق الأستاذ الجابري، في مشروعه الفكري، من مقدمة رئيسية، هي التي تتحكم في النتائج التي يخلص إليها، حيث يعتبر ابن رشد واجه في عصره الإشكاليات نفسها التي يواجهها الراهن العربي، وذلك في علاقة بتراجع الفكر العقلاني النقدي في بعده البرهاني، مع سيطرة الفكر اللاعقلاني في بعده العرفاني. ومن هذا المنظور ينظر الجابري إلى ابن رشد باعتباره يجسد لحظة نهضوية ضمن سياقه التاريخي، هذه اللحظة التي يمكننا اليوم استعادتها، منهجيا، كروح جديدة تبعث في الثقافة العربية قيم الحياة والتقدم.

ولعل أول مسألة تثير الجابري، في المنهجية الرشدية، هي مسألة الاجتهاد في قراءة النص الديني، باعتبارها مدخلا رئيسيا لإحداث الإصلاح الديني المنشود. وبخصوص هذه المسألة نجد ابن رشد يعيب على الفرق الكلامية «التصريح للجمهور» بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من شنآن وتباغض وحروب وتمزيق للشرع وتفريق للناس. ويوضح الجابري منهجية ابن رشد في الاجتهاد باعتباره فعلا نخبويا، بالمعنى العلمي، الاجتهاد في العقيدة كما في الشريعة جائز، وأحيانا واجب، ولكن فقط للعلماء الذين يستجمعون شروط الاجتهاد التي هي أولا وقبل كل شيء: العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، إضافة إلى الفطرة الفائقة وتحصيل العلوم الضرورية(16).

وفي علاقة بمسألة الاجتهاد في قراءة النص الديني، فإن ميزة ابن رشد تتجلى في جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الشرعية كما في العلوم الفلسفية، وهذا ما جعله يعي تمام الوعي نسبية الحقيقة في المجالين معا، فالحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هي دوما تأويل «ظواهر النصوص» وتأويل «ظواهر الطبيعة». والتأويل فعل عقل بشري قاصر بطبعه معرض للخطأ، ولكنه قوي بقدرته على مراجعة أحكامه وتصحيحها(17).

إن مكمن القوة في التصور الرشدي لمسألة الاجتهاد في قراءة الديني، في علاقته بالراهن العربي، يرتبط بمسألتين في غاية الأهمية:

ترتبط المسألة الأولى: بالوعي المبكر لابن رشد بخطورة فتح باب التأويل أمام الجمهور الذي لم يستوف الشروط العلمية والأخلاقية، التي يمكنها أن ترفعه إلى مقام الاجتهاد، وبذلك يكون الخطر داهما لأن الدين يتحول إلى بضاعة تتداول في السوق الاجتماعية، وتوظف لتحقيق أغراض ونزعات فئوية ضيقة، وهذا ما أفضى في الماضي قبل الحاضر، بلغة ابن رشد، إلى شنآن وتباغض وحروب وتمزيق للشرع وتفريق للناس.

ترتبط المسألة الثانية: بإدراك ابن رشد مبكرا لحقيقة علمية راسخة، ساعده على إدراكها انشغاله الموسوعي بالعلوم الشرعية والفلسفية، وذلك في علاقة بنسبية الحقيقة الشرعية، ليس باعتبارها نصا دينيا ولكن باعتبارها فعلا عقليا تأويليا. ولعل هذا ما يحيلنا على التصور الحديث الذي يميز بين الدين كنص مقدس وبين الفكر الديني كفعل تأويلي تقوم به الذات القارئة عبر توظيف سننها الثقافي Le code culturel بتعبير أمبرتو إيكو، وهذا ما يدفع إلى نزع الشرعية عن كل فعل تأويلي يقدم نفسه كحقيقة دينية مطلقة لأنه، في حقيقة الأمر، لا يتجاوز كونه فعلا عقليا بشريا قاصرا بطبعه ومعرضا للخطأ.

اعتمادا على هذا المفهوم الجديد للاجتهاد، في قراءة النص الديني، يقدم الجابري تصوره لتوظيف المنهجية الرشدية، في علاقة بمسألة الإصلاح الديني الإسلامي. فمن جهة انشغل ابن رشد بالإشكالية الفقهية كامتداد لإصلاح التعامل مع مكون الشريعة، ومن جهة أخرى نجده ينشغل بالإشكالية الكلامية (علم الكلام) كامتداد لإصلاح التعامل مع مكون العقيدة.

1-3-3 - الإشكالية الفقهية أو إصلاح الشريعة

يرتبط المستوى الأول، بفتح باب الاجتهاد الفقهي، مستهدفا بذلك إحداث تغيير جوهري على مستوى منهجية التعامل مع الشريعة الإسلامية، باعتبارها نصوصا مفتوحة على التأويل، وليست نصوصا منغلقة على ذاتها، كما تنظر إلى ذلك القراءة السلفية النصية. وقد عبر ابن رشد عن هذا الانشغال من خلال كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» حيث ركز على جزئيات الفقه الإسلامي، على المذاهب الأربعة[18].

ويعتبر هذا الكتاب حلقة ضمن سلسلة مشروع فكري متكامل، كان ابن رشد يسعى، من خلاله، إلى إعادة بناء الفكر العربي الإسلامي، من منظور برهاني متجدد يقطع الصلة مع المنظور العرفاني الذي أسسه، في الثقافة العربية الإسلامية، ابن سينا وعمل الغزالي على تأصيله. ولذلك يعتبر الجابري الكتاب خطوة عملية نحو فتح باب الاجتهاد الذي يدخل ضمن المشروع العام لفيلسوف قرطبة، مشروع التصحيح في كافة المجالات الفكرية في عصره[19].

لذلك، نجد ابن رشد في الكتاب ينحو منحى نقديا في عرضه لمجمل الآراء الفقهية، فقد عرض مجمل مسائل الفقه الإسلامي عرضا تقريريا مقارنا وذكر الخلاف بين المذاهب في كل مسألة مسألة، ولكن من دون أن ينخرط فيه انخراطا متمذهبا، بل اقتصر على بيان أسبابه ودواعيه ومرجعياته العلمية المحض[20] وهذه إشارة منه إلى نسبية هذه الآراء الفقهية، من منظور أن الرأي الفقهي، في الأخير، يبقى نوعا من التأويل للنص الديني، ولذلك فهو أقرب إلى الفكر الديني منه إلى جوهر الدين. لقد كان ابن رشد، من خلال تأكيده على نسبية الآراء الفقهية، يؤسس لمنهجية جديدة في تلقي النص الديني، ومن ثم كان يسعى إلى خلق نوع من

الانفتاح بين المذاهب الفقهية المتصارعة، في الثقافة الإسلامية، من منظور أن أي مذهب لا يمثل سوى زاوية ضيقة من زوايا النظر المتعددة للحقيقة الدينية نفسها. ولذلك، اعتبر هذا الكتاب مدخلا أساسيا في الثقافة العربية الإسلامية لتأسيس قراءة مقارنة جديدة بين المذاهب، وذلك لجسر الهوة الفاصلة بينها، من منظور أن الحق واحد والطرق الموصلة إليه متعددة.

2-3-3 - الإشكالية الكلامية أو إصلاح العقيدة

يرتبط المستوى الثاني، بفتح باب الاجتهاد في العقيدة؛ حيث خصص ابن رشد كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» والذي يعتبر استمرارا لكتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، حيث عرض فيه لمسألة «التأويل» وحكم الشرع فيه من حيث الوجوب والجواز والمنع من حيث شروطه وحدوده. وقد كان ابن رشد يتوخى من هذا الكتاب إصلاح العقيدة، أو على الأقل إعادة فتح باب الاجتهاد فيها.

يربط الأستاذ الجابري ظهور الكتاب بمجموعة من العوامل، منها ما هو موضوعي، في علاقة بالإستراتيجية الثقافية للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبدالمومن[21]. ومنها ما هو ذاتي يرتبط بالتطور الداخلي لتفكير ابن رشد ومشاريعه الفكرية الخاصة، حيث إن مؤلفات الغزالي كانت تشغل الرأي العام الثقافي زمن ابن رشد وقبله، وقد انتقده كل من ابن باجة وابن طفيل، وقد يكون ابن رشد ضمن هذا المناخ الفكري المرتبط بالغزالي المعترض عليه[22]. واستجابة لهذه العوامل الموضوعية والذاتية، فقد جاء الكتاب للقيام بمهمتين أساسيتين:

من جهة حاول الكتاب الكشف عن العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها.

ومن جهة أخرى حاول الكتاب التعريف بالأقاويل المحدثة والتأويلات المبتدعة التي تقررها فرق المتكلمين وعلى رأسها الأشعرية[23].

ولعل الهدف المقصود من القيام بهاتين المهمتين، ليرتبط بقضية العقائد التي يجب أن يحمل الجمهور عليها، وبالتالي قضية «الدين والمجتمع» باعتباره مجال مهمة التصحيح التي ندب ابن رشد نفسه لها في هذا الكتاب[24]. ولذلك، فقد كان الشاغل المؤطر لابن رشد في هذا الكتاب، أساسا، شاغلا اجتماعيا أكثر مما هو شاغل كلامي نظري، فقد كان ابن رشد يسعى إلى مواجهة الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من «التصريح للجمهور» بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من شنآن وتباغض وحروب وتمزيق للشرع وتفريق للناس[25]. ولذلك نجد ابن رشد، في أدائه عملية تصحيح العقيدة، يعتمد مدخلين منهجيين أساسيين:

- **يرتبط المدخل المنهجي الأول**، بقضية الفصل بين الدين والعلم، لأن مهمة العلم هي النظر في الموجودات بهدف فهمها كما هي أولا، ثم استخلاص العبرة منها بعد ذلك. أما الدين فمقصده الأول هو العمل، والعلم فيه هو من أجل العمل، ثم إن الدين هو للناس كافة، والأغلبية العظمى من الناس ليست على درجة من العلم والمعرفة[26].

- **يرتبط المدخل المنهجي الثاني**، بالفصل بين العلماء والجمهور عبر المعرفة، وهنا يؤكد ابن رشد أن الاختلاف بين الصنفين هو في التفاصيل والدرجة وليس في النوع، فالجمهور يقتصر على ما هو مدرك بالمعرفة

الأولية المبنية على علم الحس، وقد لا يصدقون العقل إذا تعارض مع الحس، ولذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد عندهم. أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أي ما يتوصلون إليه من أنواع الاستدلالات التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور[27].

4 - الروح الرشدية كمدخل لتأسيس عصر تدوين جديد

4-1 - في نقد المقاربة السجالية

في علاقة بدعوته إلى توظيف الروح الرشدية، من أجل مقاربة إشكاليات الراهن العربي، يتوقف الأستاذ الجابري عند مسألة علاقة الدين بالدولة، وهي من أعقد القضايا الفكرية والسياسية التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر، بجميع تياراته. بالنسبة إلى التيار السلفي النصي، الدين الإسلامي كل لا يتجزأ، فهو بقدر ما يمثل تصورا أخلاقيا متكاملا لتوجيه الأفراد، فهو كذلك يمثل تصورا سياسيا لقيادة الجماعة، ومن هنا كانت الدعوة إلى تطبيق الشريعة باعتبارها جوهر ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية». أما بالنسبة إلى التيارين الليبرالي واليساري، وضمنهما القومي، فإن الأمر مختلف تماما، فإذا جرى القبول بكون الدين الإسلامي يمثل تصورا أخلاقيا، تجاوزا، فإن رفض التصور السياسي للدين الإسلامي كان أبرز خاصية ميزت هذه التيارات، وقد جرى تجسيد هذا الرفض من خلال الدعوة إلى العلمانية، باعتبارها فصلا بين الدين والدولة.

إن جميع هذه التيارات، وهي تفكر في علاقة الدين بالدولة في التجربة الإسلامية، كانت تنطلق من خلفيات أيديولوجية تخدم مشروعها السياسي أكثر من انشغالها بالهاجس المعرفي. ولذلك، فإن الحديث عن المسألة يكتسي طابعا سجاليا صريحا أو غير صريح. ولأنه توجهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم، أكثر من أي شيء آخر، فهو لا يساعد على بناء معرفة ولا يبرهن على حقيقة[28].

إن ما يميز الأستاذ الجابري، وهو ينتقد الطابع السجالي للخطابات السائدة حول علاقة الدين بالدولة، هو اعتماده لمقاربة معرفية تتجاوز التصنيف الأيديولوجي السائد، فهو يتحدث عن التيارات الأيديولوجية بالمجمل وليس بالمفرد، وحينما يسمها بالطابع السجالي المنشغل بإبطال رأي الخصوم، فإن هذه الخاصية تعمها جميعا، سواء في علاقة بالتيار السلفي الذي أقام بين المكونين علاقة امتداد وتطابق ضمن شعار مثالي يدعو إلى تطبيق الشريعة، أو في علاقة بالتيارين الليبرالي واليساري اللذين أقاما علاقة صراع بين المكونين، مستغلين ذلك من أجل توظيف الدولة لتهميش الدين، وذلك ضمن مفهوم أيديولوجي للعلمانية.

إن الغائب الأكبر عن النقاشات السائدة حول علاقة الدين بالدولة، على رغم تضخمها الكمي وغنى مقارباتها المنهجية، يبقى دائما هو الهم المعرفي المنشغل بالقضية، من منظور تكويني يتجنب، قدر الإمكان المنهجي، المذهبية الموجهة لمثل هذه القضايا التي يتداخل فيها التكوين المعرفي بالممارسة التاريخية. لذلك، فإن ما يميز السجالات السائدة، هو إهمالها التمييز بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي، بين ما هو حقائق

تاريخية، وبين ما هو مجرد هوى ورغبات ذاتية. وهذا خطأ منهجي خطير، ذلك لأن موضوع الدين والدولة وتطبيق الشريعة من الموضوعات التي تتأثر بالسياسة، وتخضع لحاجاتها ومنطقها[29].

2-4 - من تصور المذاهب إلى عمل الصحابة

حينما يحذر الأستاذ الجابري من الطابع السجالي المؤدلج لقضية معرفية كبرى، مثل العلاقة بين الدين والدولة، فهو لا يقف عند الأيديولوجيات المعاصرة فقط، بل إنه يتجاوز ذلك إلى التصور المذهبي القديم، وفي كلا التصورين تغيب المقاربة المعرفية ويعوضها التضخم الأيديولوجي، الذي يرتبط بمصالح فئوية ضيقة. ولذلك يبقى البديل المطلوب، هو ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية، مرجعية تكون قادرة على تجاوز التأويلات الأيديولوجية السائدة، وترتبط هذه المرجعية، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، بعمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين.

إن عودة الأستاذ الجابري إلى هذه المرحلة، بالذات، ليست أمرا اعتباطيا، بل تجد تفسيرها ضمن مشروعه الفكري، حيث تبدو الدعوة إلى الأصالة العربية ماثلة بوضوح، وذلك لأنه أدرك، بحدسه الإبيستمولوجي، أن الاختراق الثقافي الذي تعرضت له الثقافة العربية الإسلامية من طرف الحضارات الكبرى، وخصوصا الفارسية، كان له كبير الأثر على الانشطار المذهبي الذي غزاها، خلال العصر العباسي بشكل أوضح. لذلك، تكون الدعوة إلى العودة لعصر الخلفاء الراشدين ذات مغزى ثقافي وسياسي مهم، لأنها تجسد طموحا فكريا لتجاوز التأويلات المذهبية لقضية العلاقة بين الدين والدولة، سواء من منظور نظرية الخلافة السنية، أو من منظور نظرية الإمامة الشيعية.

يبدو أن الأستاذ الجابري ينطلق من وعي تاريخي عميق، حينما يعتبر أنّ النص الديني لم ينشغل بقضية العلاقة بين الدين والدولة، لأنه كان منشغلا بقضايا الأمة الإسلامية بإطلاق، ولم يكن منشغلا بقضايا دولة تمتلك حدودا وشعبا ونظاما سياسيا. هكذا، نجد نصوص الكتاب والسنة لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الزواج والميراث مثلا[30]. والشيء نفسه ينطبق على تجربة الرسول (ﷺ) عمليا، فقد كان يؤمن إيمانا عميقا لا يتزعزع، بأنه نبي يوحي الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالته، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. وليس في القرآن الكريم قط، وهو المرجع المعتمد أولا وأخيرا، ما يفيد بأن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعا سياسيا معينا[31].

لذلك، ارتبط أول ظهور جنيني لملامح الدولة بمرحلة الخلفاء الراشدين، هذه المرحلة التي ركزت على محاولة تبيئة النص الديني في علاقة بالواقع السياسي والاجتماعي، وهذا ما يفسر القيمة الاجتهادية لهذه المرحلة[32]. إن ما ميز هذه المرحلة، هو إخلاصها للواقع العملي وقراءته في ضوء معطيات النص الديني، لكن من دون التفكير في خدمة إطارات مذهبية معينة اعتمادا على تصورات أيديولوجية جاهزة، تسعى إلى توظيف النص الديني للاستدلال على قضايا اجتماعية وسياسية صرفة. ولذلك، يعتبر الجابري، أن الصحابة

هم الذين مارسوا السياسة، وشيدوا صرح الدولة، وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار النزاعات والصراعات والخلافات، التي عرفها تاريخ الإسلام منذ النزاع بين علي ومعاوية[33]. إن الأستاذ الجابري، وهو يدعو إلى العودة لتجربة الصحابة، يريد أن يفصل بين مرحلتين مختلفتين، في تاريخ التشريع الإسلامي:

- **مرحلة ما قبل عصر التدوين** – مرحلة الصحابة خصوصا - حيث لم يتم بعد التأسيس للعلوم المؤولة للنص الديني، من فقه وأصول وعلوم قرآن وحديث، وكذلك علوم اللغة نحوا وبلاغة. ولذلك، كانت الممارسة العملية تقوم على أساس تعامل مباشر مع النص، من دون وسيط، يتجاوز الوظيفة الإجرائية إلى الوظيفة الأيديولوجية، لذلك فإن الصحابة لم يتقيدوا بأي قواعد، بل إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه هو «المصلحة». وهكذا، فكثيرا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة صارفين النظر عن النص حتى لو كان صحيحا قطعيا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي هذا التأجيل للنص. ويعلق الأستاذ الجابري: إن عمل الصحابة كان مطبوعا بالنسبية والنظرة التاريخية، مما يجعل عملهم ذاك ملهما يفتح الباب للتجديد والاجتهاد[34].

- **مرحلة ما بعد عصر التدوين،** حيث تم التأسيس للعلوم الوسيطة بين المتلقي والنص الديني، وهي علوم تؤسس لسيرورة تأويل تتجاوز معطى النص إلى معطيات جديدة تفرضها الذات الثقافية والسياسية، ولذلك لا نعجب لارتباط هذه العلوم بتوجهات أيديولوجية مختلفة ومتناقضة، في علاقة بمشاغل عصرها، أكثر من ارتباطها بجوهر النص الديني. إن عصر التدوين، بهذا المعنى، يتجاوز كونه مرحلة تاريخية، ارتبطت بسنة ثلاث وأربعين ومائة، حيث شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير(...) ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس[35] وذلك، لأنه ارتبط بعملية تأسيس أيديولوجي منظم، أشرفت عليه الدولة ووجهته لخدمة أجندتها الخاصة، حيث جرى تدوين العلوم بهدف تسييج النص الديني ولجم الاجتهاد في قراءته، خارج التصور الذي وضعته الدولة، خصوصا أن هذه العلوم قد نشأت لتكون خادمة للنص الديني، شكلا ومنهجا ونصا ومضمونا[36].

ولعل هذا الطابع الأيديولوجي لمرحلة التأسيس، هو الذي أثر على تلقي النص الديني نفسه، في علاقة باستخراج الأحكام، حيث نجد الأستاذ الجابري يميز في الفقه، مثلا، بين الفقه العملي والفقه النظري. ففي زمن النبي والصحابة، وحتى أواخر العهد الأموي، كان الفقه واقعيا لا نظريا، فإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث، ويسألون عنها بعد وقوعها أو يتقاضون فيها فتعالج بالحكم الذي تقتضيه الشريعة. أما بعد ذلك وابتداء من عصر التدوين، فلقد أصبح الفقه يثمر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والفعل[37].

إن الأستاذ الجابري، وهو يميز بين منهجيتين في التعامل مع النص الديني، لا يسعى إلى تجاوز المعطى الديني، تشريعا وعقيدة، ولكنه يدعو إلى ضرورة تجديد الآليات المعتمدة في قراءة النص الديني، وذلك ضمن مشروع فكري شامل يدعو فيه الجابري إلى تأسيس عصر تدوين جديد، مهمته بناء قواعد وآليات

جديدة تنسجم مع طبيعة القضايا المطروحة. ولعل ذلك هو ما يعلن عنه الأستاذ الجابري، بشكل صريح: عصرنا اليوم له حاجات ومشاغل، تختلف عن تلك التي أملت على الفقهاء والأصوليين القدامى قواعدهم ومناهجهم، إن معالجة مشاغل عصرنا ومشاكله تتطلب تجاوز القيود المنهجية التي قيدت بها المعرفة الدينية في الماضي[38].

3-4 - العلاقة بين الدين والدولة كتصور اجتماعي وتاريخي

في دعوته إلى ضرورة مراجعة الآليات والقواعد المتحكمة في الاجتهاد الديني، عبر العودة إلى تجربة الصحابة، يركز الأستاذ الجابري على ما يسميه بالحقائق التاريخية الاجتماعية، التي كانت تؤطر، في عهدهم، موضوع «الدين والدولة» وهو بهذا ينفي أي صبغة دينية يمكن أن تطبع ما هو اجتماعي وسياسي. ويورد في ذلك خمس حقائق أساسية يبني عليها أطروحته:

- **الحقيقة الأولى:** هي أن العرب حين البعثة النبوية لم يكن لهم ملك ولا دولة. لقد كان النظام السياسي والاجتماعي في مكة ويثرب (المدينة) نظاما جماعيا قبليا لم يرقَ إلى مستوى الدولة.

- **الحقيقة الثانية،** هي أنه مع البعثة النبوية بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد، ليس فقط كموقف فردي إزاء الرب المعبود بل أيضا كسلوك جماعي منظم (..) ومع أن الرسول (ﷺ) كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها ومرشدها، فلقد رفض رفضا باتا متكررا أن يسمى ملكا أو أن يعتبر رئيس دولة.

- **الحقيقة الثالثة:** هي أن الدعوة قد انتهت إلى تأسيس دولة أو ما يشبه الدولة، مما فرض التفكير في من يرعى شؤونها بعد وفاة الرسول، لكن هذا التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي لم يكن يحمل اسما سياسيا لان الرسول رفض أن يسمى ملكا.

- **الحقيقة الرابعة:** هي أن القرآن الكريم الذي تحدث مرارا وبوضوح عن الأمة، أمة الإسلام والمسلمين، قد تجنب الحديث عن النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي بات يجسد تلك الأمة في دولة.

- **الحقيقة الخامسة:** هي أن النقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة، والذي أسفر في النهاية عن مبايعة أبي بكر خليفة للرسول، كان نقاشا سياسيا محضا وقد حسمه ميزان القوى السياسي/ الاجتماعي (القبيلة).

في الأخير، يستنتج الأستاذ الجابري، من خلال هذه الحقائق التاريخية والاجتماعية، خلاصة غاية في الأهمية، وهي أن مسألة «العلاقة بين الدين والدولة» لم تطرح لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين[39]. فما الذي يفسر هذا الاستنتاج إذن؟ وهل هناك ما/ من يدعم رأي الأستاذ الجابري في هذا الموضوع؟

من خلال العودة إلى مجموعة من الكتابات الفكرية، التي اهتمت بالمسألة السياسية من منظور تراثي، سواء مع عبدالله العروي، أو مع حسين مروة والطيب تيزيني، وكذلك مع علي أومليل ورضوان السيد، نجد مركز الاهتمام لديهم يتمحور حول نهاية المرحلة الأموية وبداية المرحلة العباسية، كبداية حقيقية لإثارة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر الإسلامي، وهذا ما يجد له الأستاذ الجابري تفسيرا تاريخيا

مشحونا بالدلالة. فعندما انبعثت العصبية داخل التحالف العربي، أصبحت المعارضة تبحث عن أبناء لها خارج العرب، فوجدت المعارضة الصامت - معارضة الموالي الذين كانوا على هامش الدائرة العربية - متنفسا بل مجالا للحركة. من هنا أخذت تتبلور فكرة الدولة الإسلامية، فكرة تريد من الدولة أن تكون دولة جميع المسلمين، لا دولة العرب وحدهم، فبالأحرى جماعة منهم[40].

إن تبلور فكرة الدولة الإسلامية، من هذا المنظور، ذو بعد اجتماعي وسياسي أكثر من كونه بعدا دينيا، خصوصا أن السياق التاريخي يؤكد هذا، فالمسالة لم تطرح في العهد النبوي كما لم تطرح خلال عهد الصحابة، بل طرحت خلال مرحلة اشتد فيها الصراع بين العنصر العربي الذي يجسد العصبية القبلية من جهة، وبين الموالي الذين يجسدون «العصبية العقدية» من جهة أخرى. ولذلك، فقد كانت العودة إلى تأويل النص الديني (قرآنا وسنة) لبناء تصور ديني للدولة المنشودة، تجيب عن حاجة اجتماعية وسياسية، تتجلى في مواجهة الموالي للمركزية العربية، التي جسدها الحكم الأموي، باعتماد وسائل عقدية.

ولعل هذا، هو ما يسايره الباحث عبدالرحيم العلام، الذي انشغل طويلا بموضوع الآداب السلطانية، حيث يعتبر أن ما نسميه بالدولة الإسلامية هو، في تكوينه، مزيج يجمع بين ثلاثة عناصر أساسية هي:

- **العنصر القبلي:** الذي تجسده التنظيمات القبلية، التي كانت موجودة قبل الدعوة الإسلامية واستمرت بعدها.
- **العنصر الفارسي/ الساساني:** الذي تجسده كل الأنظمة الإدارية والسياسية التي ورثها العرب، وبواسطتها بنوا أجهزة دولتهم الوليدة.
- **العنصر الإسلامي:** الذي تجسده كل المنظومات الأخلاقية والثقافية المولودة مع مجيء الدين الجديد[41].

لقد اندمج مجموع هذه العناصر ضمن نسق سياسي، يغري ظاهريا بالأصالة والفرادة لكنه يخفي جوهريا ارتباطه بالفكر السياسي المؤسس للمرحلة، والذي يتداخل فيه النظام القبلي العربي القديم بالنظام السياسي والإداري الفارسي، بالإضافة إلى الأدبيات السياسية الإسلامية، التي قامت على أساس تأويل النص الديني للإجابة عن القضايا السياسية والاجتماعية الطارئة. ولعل هذا الطابع التكويني لمفهوم «الدولة الإسلامية» ليطرح سؤالا مؤرقا على الأدبيات السياسة السلفية، التي تسعى إلى تهميش الإطار التاريخي الذي أسهم، بقدر كبير، في فعل التكوين هذا، بينما تحاول إضفاء الطابع الديني الصرف على تجربة تاريخية، تأثرت، إلى حد بعيد، بمحيطها السوسيو - ثقافي أكثر مما تأثرت بالتوجيهات الدينية.

عود على بدء .. من تغريب الإشكالية إلى تأصيلها

كثيرا ما أغرانا الفكر الاستشراقي، ومن نسج على منواله في الثقافة العربية، بلمعان براق، وهو يوهمنا بأن العلاج سهل وبسيط ولا يعدو أن يكون عملية نسخ ولصق لتجارب الآخر، لكن المقاربة الفكرية التأصيلية، التي صاغها الأستاذ الجابري، أخرجتنا من غفوتنا، حينما حذرتنا من اللمعان الزائف «لأن ما يلمع ليس بالضرورة معدن ذهب»!

أقول هذا، وأنا أتذكر التحذير الذي وجهه إلينا المفكر النقدي الفرنسي «ريجيس دوبريه» في تقديمه لكتاب «العبد والرعية» للباحث محمد الناجي: إن العالم العربي لن يحصل على مستقبل الحرية إلا إذا ارتضى وقبل بتقويض أساطيره وبمواجهة ماضيه. فحين يعرف المرء القوة المبنينة، اجتماعيا، للأساطير الأصلية، وبصورة أعمق، في المجتمعات التي تسعى إلى أن تحيا داخل حاضر أبدي، فانه يدرك حينها ما يتطلبه هذا النوع من تصفية الحساب، مع التاريخ، من مجهود ومخاطر وتضحيات[42].

لقد أدرك الأستاذ الجابري، بحدس إبيستمولوجي عميق، هذه الحقيقة مبكرا، خصوصا أنه يشترك مع ريجيس دوبريه في نقد العقل السياسي[43]. وذلك حينما وجه انتباهنا إلى مكمن الخلل الذي نعانيه في راهننا العربي، إنه خلل ليس وليد اللحظة التاريخية المعاصرة، بل يضرب بجذوره في عمق التاريخ العربي الإسلامي، لذلك لا يمكن إيجاد حل ناجع، إلا عبر العودة إلى الجذور الأولى، باعتماد منظور جينيالوجي يربط الفرع بالأصل، ومنظور أركيولوجي يبحث في التكوين ويحفر لاستكناه المكونات.

وفي ارتباط بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، في الثقافة العربية الإسلامية، نجد هذا التوجيه المنهجي في غاية الإجرائية، حيث تبقى مقاربة هذه الإشكالية رهينة الوعي الفكري العميق للباحث بخطورة الموروث التراثي اللاعقلاني، الذي يعرقل أي عملية تحديث مرتقبة، لأنه يمتلك قوة وسيطرة على اللاشعور الجمعي للجماعة العربية الإسلامية، ويوجهها اتجاها لاعقلانيا صرفا من دون أي إدراك منها لخطورة الموقف. إنها حالة نفسية عامة خاضعة للاشعور الجمعي، بتعبير كارل يونغ، أكثر من كونها حالة فكرية واعية يمكن أن يتحكم فيها.

من هذا المنظور، يمكن أن نستوعب جيدا كيف أن النسق التراثي اللاعقلاني، في علاقة بالمسألة السياسية، أكثر حضورا في خطاب وممارسة النخبة التي تلقت تعليما علميا حديثا في كبرى جامعات ومعاهد الغرب، حيث يمكننا أن نلاحظ ظاهرة سياسية لافتة للنظر ترتبط بالكوادر التي تغذي الجسم الفكري السلفي، وهي، في الغالب، تتشكل من مهندسين ودكاترة حديثي التكوين العلمي، لكن وعيهم الفكري والسياسي لا يساير هذا التكوين العلمي الحديث بل يناقضه، في اغلب الأحيان. إن هذه الظاهرة تجد تفسيرها فيما بينه الأستاذ الجابري بوضوح؛ حينما اعتبر أن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكنها أن تستعيد، إلا تراثها أو ما يتصل به، أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه[44].

من هنا، يكون النقد الأيديولوجي، الذي يوجهه بعض النقاد لمقاربة الأستاذ الجابري التأصيلية، فاقدا للأساس العلمي، وهو أقرب إلى مجال الخطابة منه إلى مجال الخطاب العلمي الرصين، خصوصا حينما نجد بعضهم يقدم نفسه كـ «ناقد لنقد العقل العربي» وعلى رغم ذلك، فهو يوظف أدوات الجراحة النفسية، مركزا على الكاتب والمتلقي أكثر من تركيزه على المتن الفكري، وذلك حينما يربط رواج كتابات الجابري، ذات الطابع التأصيلي، بظاهرة «العصاب الجماعي» الذي أصاب شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربية الناكصة إلى التراث بعد الهزيمة الحزيرانية[45].

ويصل خلط الأوراق إلى درجة أبعد، بكثير، حينما يربط «ناقد نقد العقل العربي» فكر الجابري، الهادف إلى تأصيل قيم العقلانية من داخل منظومة القيم العربية الإسلامية، بالمنظور السلفي، وذلك باعتماد تأويل مغرض لموقف الجابري من العلمانية. يتساءل «ناقد نقد العقل العربي» باستغراب: ألم يكن ممثل بارز للعقلانية النقدية هو الدكتور محمد عابد الجابري قد طالب بسحب الكلمة الرجيمة (العلمانية) من قاموس الفكر المعاصر؟[46].

إن الأستاذ الجابري، حينما دعا إلى استبدال مفهوم العلمانية بمفهومي العقلانية والديموقراطية، كان ينظر إلى المشروع الديموقراطي الحداثي الحقيقي، في العالم العربي، لكن من داخل منظومة القيم العربية الإسلامية، وليس من خارجها عبر اعتماد تقنية النسخ واللصق، وهو حينما رفض اعتماد مفهوم العلمانية، فإنه كان يعبر عن وعي عميق بشحنته الأيديولوجية، حيث جرى توظيف آلية الفصل بين الدين والدولة لتحقيق الفصل بين العروبة والإسلام، كمشروع متكامل كان يعبر عن طموح سياسي للمسيحيين العرب. وهذا ما يعبر عنه الأستاذ الجابري بلغة صريحة، ففي حديثه عن علاقة الدين بالدولة، في الخطاب السياسي العربي، يؤكد أن الخطاب الليبرالي العربي انطلق من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية» في دولة الغد، دولة النهضة لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ العربي[47]. هكذا، عبر الأستاذ الجابري عن وعي مبكر بخطورة الخلطة الأيديولوجية، التي كان يهيئها تيار المسيحيين العرب من داخل الفكر القومي، عبر توظيف شعار العلمانية من أجل توظيف مؤسسات الدولة لمحاربة قيم الدين الإسلامي. وهذا الوعي الذي عبر عنه، قد يكون من بين العوامل التي جندت «ناقد نقد العقل العربي» للرد على المشروع بلغة غير لغته الفكرية.

الهوامش

1 انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 2001، ص226 و227.

2 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، 1193، ص43 و44.

3 المرجع نفسه، ص44.

4 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص8 و9، مرجع سابق.

5 محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، سبتمبر2005، ص18.

6 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص49، مرجع سابق.

7 المرجع نفسه، ص43.

8 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص49 51-، مرجع سابق.

9 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص52، مرجع سابق.

10 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص52 53-، مرجع سابق.

11 المرجع نفسه، ص53.

12 محمد المصباحي، رشديات الجابري، ضمن كتاب في العقل ونقد العقل قراءة في أعمال المفكر محمد عابد الجابري، منشورات جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 2010، ص88.

13 يوسف بن عدي، من العقلانية الإبيستمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري، مؤسسة مومنون بلا حدود، قسم المقالات، 18 أغسطس 2013.

14 انظر مجلة الوحدة، ع26 و27 (نوفمبر1986)، وقائع ندوة لمناقشة مشروع نقد العقل العربي تحت عنوان «نقد العقل العربي في مشروع الجابري».

15 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1998، ص11.

16 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص19.

17 المرجع نفسه، ص21.

18 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص89.

19 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص89.

20 المرجع نفسه، ص91.

21 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص104.

22 المرجع نفسه، ص106.

23 المرجع نفسه، ص111.

24 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر مرجع سابق، ص111.

25 المرجع نفسه، ص112.

26 المرجع نفسه، ص113.

27 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص116 و117.

28 الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1996، ص7.

29 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص8.

30 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص9 .

31 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1990 ص59.

32 نذكر هنا باجتهادات عمر ابن الخطاب حول وقف حد قطع يد السارق ووقف الصدقة عن المؤلفة قلوبهم، وذلك استنادا إلى معايير واقعية صرفة.

33 محمد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص9.

34 محمد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص11، 12.

35 جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة 1976، ص416.

36 سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص5.

37 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، يناير 1988، ص98.

38 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص12.

39 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص13 - 19.

40 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص59.

41 عز الدين العلام، تحرير الكلام في تجربة الإسلام، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2008. ص56.

42 محمد الناجي، العبد والرعية، ترجمة: مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، يناير 2009 -ص: 11.

43 أصدر ريجيس دوبريه كتاب «نقد العقل السياسي»، ترجمة: عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، ط1، 1986.

44 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، إحالة سابقة.

45 جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، دار الساقي، ط1، 1996، ص12.

46 جورج طرابيشي، بذور العلمانية في الإسلام، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 6 و7، صيف - خريف 2013، ص13.

47 محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994، 74.

المصادر والمراجع

- **جلال الدين السيوطي**، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة 1976، ص416.
- **جورج طرابيشي**، نقد نقد العقل العربي، دار الساقي، ط1، 1996.
- **جورج طرابيشي**، بذور العلمانية في الإسلام، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 6 و7، صيف - خريف 2013.
- **ريجيس دوبريه كتاب «نقد العقل السياسي»**، ترجمة: عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، ط1، 1986.
- **سالم يفوت**، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990.
- **مجلة الوحدة**، ع26 و27 (نونبر1986)، وقائع ندوة لمناقشة مشروع نقد العقل العربي تحت عنوان «نقد العقل العربي في مشروع الجابري».
- **محمد المصباحي**، رشديات الجابري، ضمن كتاب في العقل ونقد العقل قراءة في أعمال المفكر محمد عابد الجابري، منشورات جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 2010، الطبعة الأولى، بيروت، سبتمبر2005.
- **محمد عابد الجابري**.

- **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 2001.
- **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، ط6، 1193.
- **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1996.
- **ابن رشد سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1998.
- **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1990.
- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، يناير 1988، ص98.
- الخطاب العربي المعاصر ... دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.

- **محمد الناجي**، العبد والرعية، تر: مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، يناير 2009.
- **يوسف بن عدي**، من العقلانية الإبيستمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري، مؤسسة مومنون بلا حدود، قسم مقالات 18 أغسطس 2013.

عالم الفكر
العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

خطاب العقل في أدب الجاحظ

(وظائف الخطاب بين التبرير المذهبي والمحتوى المعرفي)

د. مختار الفجاري*

لهـذا البحـث دافعـان أساسـيان: الأول هـو قضيـة العلاقـة بـين كل التخصصـات العلميـة وضبط إشـكالية تعدد التخصصـات وتداخلهـا (Interdisciplinarité)، لأن المصطلحـات الثلاثة الواردة في العنـوان تبدو في غاية التداخل والتمايز في الوقت نفسـه. فالخطاب باعتبار مرجعه اللسـاني، والعقـل باعتبار مرجعـه الفلسـفي، والأدب باعتبار مرجعه الأدبي، كلهـا مفاهيـم تضافـرت لتصـوغ إشـكالية بحثية تسـتحق الاهتمام. والدافـع الثاني هو تجريـد الكلام البشري ضمن قواعد معياريـة انطلاقا من ممارسـة نقدية على تراث الجاحـظ. وقـد اعتمدنا لهـذه المقاربة المعياريـة للخطاب مصطلـح «الوظيفة» كـما تحددت منذ العصر الشـكلاني، في حين اختـير مصطلح «التعميـمات العلميـة» لتحليل الدافع الأول. وإذا كانـت مقتضيـات المنهج قد فرضـت على الدافع الأول أن يكـون مبثوثـا في متن البحـث فإن الدافـع الثاني سـيكون المنطلق الرئيس لـكل فصوله.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة - المدينة المنورة.

بالنسبة إلى هذا المنطلق الرئيس، ضبط علماء تحليل الخطاب وظائف متعددة للخطاب في مستوييه النظري والعملي بيد أن أهم ما يمكن أن يكون منطلقا لذلك هو التركيز على وظيفتين اثنتين من تلك الوظائف الست التي حددها رومان جاكبسون (Roman Jakobson) لكل عملية تواصل بين الجنس البشري وهما: «الوظيفة الإفهامية» (Fonction conative) و«الوظيفة الانتباهية» (fonction phatique)[1]. فالوظيفة الإفهامية هي الوظيفة الأساسية لأنها تشكل غاية الخطاب ومقاصده أما الانتباهية فهي الوسيلة أو الأداة المعتمدة للفت الانتباه أو لدعمه وتواصله قصد تحقيق الغاية ولذلك ستكون الوظيفة الإفهامية في هذا البحث أصلا للتحليل، في حين تكون الوظيفة الانتباهية عرضا يعرض للتحليل كلما طفت على السطح.

فإذا تم الانتقال من البنية الشكلية النظرية للخطاب إلى تطبيق الوظيفة الإفهامية على المنجز من نصوص أبي عثمان حول العقل تبين لنا تفرع تلك الوظيفة إلى وظائف إجرائية ذات بنية ثنائية تتجمع كلها داخل إطار وظيفة أم أو وظيفة جامعة هي ثنائية المذهبي والمعرفي.

وبالاطلاع على الدراسات السابقة والنظر في تراث الجاحظ يتبين جليا إجماعٌ حوله يتمثل في الدفاع عن السلطة المركزية ودعمها وتبرير عقيدتها. ولكن مقارنة الجاحظ وعصره بتجارب الشعوب الأخرى تثبت لخطاب العقل عند هذا الأديب وظيفة أخرى قلت فيها الدراسات وهي الجانب المعرفي. وهكذا يمكن الانطلاق في هذا البحث من مقدمة/ فرضية هي مراوحة وظيفة العقل عند الجاحظ بين مذهبية الدفاع عن السلطة المركزية ووظيفة التأسيس الإبيستمولوجي للمعرفة البشرية عموما.

صحيح أن دور المثقف في عصر الجاحظ هو التبرير سواء كان في صف السلطة أو ضدها. وهو الشغل الشاغل للثقافة العربية، بعد انفتاحها على ثقافات الشعوب الأخرى. وهذا التبرير هو الذي شكل موضوع علم الكلام الذي لا يكاد يعرف موضوعا سواه. إنه الدفاع عن العقيدة أو الخلافة أو المذهب أو الجنس، إلخ... فالعصر هو عصر الصراع الثقافي والدولة مهددة في حضورها المباشر وفي عقيدتها وكان لا بد من توظيف الفكر لاستقطاب ما أمكن من المثقفين قصد بلورة خطاب دفاعي قادر على التصدي.

كان العصر، إذن، عصر الطعن في الدولة على الجبهتين: على الجبهة الخارجية حيث تطعن الشعوبيةُ في عقيدة الدولة القائمة على أساس الإيمان الديني، وعلى الجبهة الداخلية حيث تطعن المعارضةُ الفقهية عموما والحنبلية خصوصا الدولةَ في مذهبها القائم على أساس العقل والمرجعية الكلامية. في هذا الوسط الثقافي ظهر الجاحظ وانخرط في جبهة الدفاع والتصدي.

ولكن الجاحظ لم يكن مجرد أداة للسلطة كما يذهب إلى ذلك العديد من الدارسين. ولم يكن بوقا للدعاية أو أداة للتبرير فقط. بل فاض على السلطة ككل أديب كبير وتحول بحكم ظروف وشروط موضوعية وذاتية إلى ظاهرة فكرية. هي ظاهرة يحلو لأستاذنا حمادي صمود أن يسميها «حدثا جاحظيا»[2].

وإذا كان تبرير الجاحظ للسلطة المركزية بالعقل من الأمور البديهية فإن هناك أوجه أخرى لخطاب العقل عند هذا الأديب تستحق مزيدا من التحقيق والتدقيق. فقد أصبحت في ذلك العصر أسس الخطاب العقلي جاهزة على جميع المستويات، إذ أصبح العقل، على المستوى السياسي، فكرانية رسمية للدولة في عهد

المأمون. وهو العهد الذي بدأ فيه الجاحظ يتحسس طريقه نحو الإبداع. فكان ذلك دافعا معنويا وماديا له على تحقيق ما يصبو إليه. وعلى المستوى الاجتماعي، كانت الحركة الثقافية قبله لاسيما الحركة الأدبية التي قادها ابن المقفع قد حققت المطلوب فأصبح العقل ممارسة سلوكية وتقاليد خطابية يومية. كان البناء القاعدي السفلي جاهزا. وكانت الثقافة بآلياتها الجديدة مستعدة للسمو بالخطاب إلى مستوى البنية العليا للمعرفة النظرية العلمية المجردة. بل كانت الثقافة العربية في عصر الجاحظ حبلى بخطاب معرفي يؤطر الفكر داخل نظام واحد ذي قوانين ومبادئ موحدة لكل معارف العصر. لقد مكن تغلغل العقل في كل مجالات الحضارة: الثقافة والدولة والمجتمع من بسط سلطة غيرت بنية الثقافة تغييرا جذريا. فأصبحت في النصف الثاني من القرن الثاني مستعدة للتحول النوعي على المستوى الفكري. ذلك أن النمو الناتج عن الحركة الديناميكية للحضارة بلغ الطفرة التي أدت إلى ثورة معرفية وأسست نظاما فكريا جديدا. وبالاصطلاح الفوكوني شهدت الثقافة العربية في النصف الثاني من القرن الثاني وبداية الثالث تأسيس «مجال معرفي» (épistémè)[3] جديد قائم على نظام نثر - كتابة - عقل، بعد أن كان الفكر قبل ذلك العهد قائما على نظام شعر - مشافهة - وجدان. والعامل الأوسط مركزي إذ نشأ «العقل الكتابي»[4] واكتملت بنيته. وانتهت، أو كادت، التقاليد الشفوية. إنه «المجال المعرفي» لعصر التدوين باصطلاح محمد عابد الجابري[5].

كان للجاحظ، إذن، دور كبير في تأسيس هذا «المجال المعرفي» الجديد. ولكن رواد التأسيس المعرفي يخضعون دائما لحتمية الجدلية بين الاتباع والإبداع فهم ورثة التاريخ، يولدون من الأرض ولا ينزلون من السماء. هم إفراز للواقع وانخراط في إشكالياته، ودورهم هو عقلنة الواقع من ناحية، وتقنين أفكار ذلك الواقع من ناحية أخرى. أو بالأحرى هو جمع المبعثر من الأفكار في إطار النظام. بل يحمل رواد التأسيس المعرفي في مستوى نصوصهم الغائبة الفكر من مجال البعثرة الفوضوية إلى مجال بنية «الإبيستمي». وعلى أساس قاعدة تلك الجدلية يمكن ضبط وظائف خطاب العقل عند الجاحظ في مستويين: المستوى الأول هو الدفاع عن السلطة والمستوى الثاني هو التأسيس الإبيستمولوجي للمعرفة.

وهكذا تكون وظائف العقل في تراث الجاحظ هي الإشكالية المركزية لهذا البحث. كما أن وضع هذه الإشكالية ضمن تصور معين للبنية النظرية للخطاب عموما ولإجراءاتها التطبيقية سيضفي عليها ملامح البعد المنهجي المعتمد. فما هي ملامح هذه الوظيفة الإفهامية بتفرعاتها التطبيقية في خطاب العقل عند الجاحظ وكيف أسهمت الوظيفة الانتباهية في تحقيقها؟ وما هو الواقع الفكري الذي نشأ فيه الجاحظ وكيف ساهم في تبرير السلطة والدفاع عنها؟ ثم كيف ساهم، من ناحية أخرى في ضبط ملامح «المجال المعرفي» الجديد في القرن الثاني وبداية الثالث؟

1 - الوظيفة المذهبية لخطاب العقل عند الجاحظ

يمكن اعتماد نظرية المجموعات الرياضية (Théorie des ensembles) لتحديد عناصر الوظيفة الإفهامية، أو بالأحرى العناصر الجزئية للوظيفة المذهبية لخطاب العقل عند الجاحظ، ذلك أن خطاب تبرير السلطة

عنده هو مركب أو هيكل مجموعاتي (Structure ensembliste) يتفرع إلى عناصر(éléments) وهي على التوالي: الوظيفة السياسية للدفاع عن الدولة، والوظيفة الدينية للدفاع عن دين الدولة، والوظيفة المذهبية للدفاع عن عقيدة الدولة، والوظيفة الشخصية للدفاع عن نفسه باعتباره فردا من الدولة.

1 - 1: الوظيفة السياسية

تقر هذه الوظيفة بالتحالف الإستراتيجي للجاحظ مع الدولة العباسية بصفة عامة. وعلى الرغم من أن بعض النقاد قد جعلوا هذا التحالف حكرا على عهدين فقط: عهد المأمون وعهد المعتصم فإن النصوص تثبت تحالف الجاحظ مع الدولة لا مع أفرادها؛ ففي عهد المأمون، عهد بداية الجاحظ - كما ذكرنا سابقا - نصب الجاحظ على رأس ديوان الرسائل السلطانية، الشيء الذي أكسبه من المال ما به خرج من بؤس الكتاب إلى ترف الأثرياء. وقد شهد على حاله، لما سئل عنها فقال: «سألتني عن الجملة فاسمعها مني واحدا واحدا: حالي أن الوزير يتكلم برأيي، وينفذ أمري، ويواتر الخليفة الصلات إلي وآكل من لحم الطير أسمنها، وألبس من الثياب أفخرها، وأجلس على ألين الطبري، وأتكئ على هذا الريش، ثم أصبر على هذا حتى يأتي الله بالفرج. فقال له الرجل: الفرج ما أنت فيه. فقال: بل أحب أن تصير الخلافة لي... »[6].

وفي عهد المعتصم، عندما بلغ الجاحظ نضجه الفكري وغزارة إنتاجه ليسر حاله وانصرافه إلى التأليف، أصبح ملازما للوزير عمر بن الزيات الذي كان ينفق عليه المال وينادمه ويجالسه. فكان الترف دافعا إلى الشرف والفكر منصرفا إلى التوسع في التأليف. فوضع موسوعته الموسومة بـ«كتاب الحيوان». وأهداه إلى ولي نعمته الوزير عربون وفاء وولاء. وقد تضمن الكتاب من أساليب الدفاع عن الثقافة العربية، ما يكفي لاعتبار وظيفة خطاب العقل عنده فكرانية بامتياز. يقول في أحد السياقات الصريحة في تدعيم الدولة المركزية في بغداد: «فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه وقد أمكن القول وصلح الدهر وخوى نجم التقية وهبت ريح العلماء، وكسد العي والجهل وقامت سوق البيان والعلم»[7].

وفي عهد المتوكل وقع التنكيل بالمعتزلة كما هو معروف. ومالت السلطة إلى التحالف مع الفقهاء. وأشاحت بوجهها عن علماء الكلام واضطهدتهم. ولكن ذلك لم يقع مع الجاحظ. لقد أفل في هذا العهد نجم الوزير، صاحب الجاحظ، وسطع نجم عدوه القاضي، أحمد بن أبي دؤاد، فنكل هذا الأخير بالأول ورماه في التنور نفسه الذي أعده ابن الزيات نفسه ليحرق فيه أعداءه. فما كان من الجاحظ إلا الهروب خوفا من أن يرمى مع صاحبه. ولكن القاضي لما أحضره سحر بظرفه فأحسن معاملته وقرر الانتفاع السياسي بعلمه رغم أنه أسر إلى أحد خاصته أنه «يثق بظرفه ولا يثق بدينه» وقد أمر غلامه: «يا غلام، سر به إلى الحمام، وأمط عنه الأذى، واحمل إليه تختا وثيابا وطويلة وخفا... فلبس ثم أتاه فتصدر في مجلسه. ثم أقبل عليه فقال: هات الآن حديثك يا أبا عثمان»[8].

وحتى لو صح هذا في سيرة الجاحظ فهو لا ينفي الترابط بين الدفاع عن الدولة والدفاع عن الاعتزال لأن العمر الأدبي للجاحظ قد انتهى في عهد المتوكل ولم يعد قادرا على التأليف. ذلك أن المتوكل كما هو معروف

أعرض عن علم الكلام المعتزلي الذي كان سائدا مع الخلفاء قبله ليغيره بالفقه الحنبلي. وكان ذلك وحده مؤذنا بنهاية الجاحظ الفكرية.

تظل نصوص الجاحظ الحاضرة قبل عهد المتوكل ناطقة بالدفاع عن الدولة وتبريرها. بل إن كتبه كلها وجل رسائله لا تخرج عن وظيفة الدفاع هذه. لقد كانت الرسائل تتناول مواضيع تمثل كلها مشكلات سياسية مطروحة على الدولة: مشكلات ذات طابع اجتماعي نفسي تارة، وذات طابع فكري مذهبي تارة أخرى. كان الجاحظ يعالج هذه المشكلات بأساليبه العقلية والرياضية والكلامية واللغوية.

فرسالة «مناقب الترك»، مثلا كانت تعالج قضية العنصر التركي الذي تسرب إلى الجيش بكثافة لافتة للنظر، وأصبح يهدد عروبة الدولة؛ فكانت محاولة الجاحظ العقلية هي معالجة الظاهرة من وجهة نظر «اجتماعية» تحاول حل التوتر بين الطوائف بصهر الكل في الدولة الإسلامية... ولئن فشل في آخر الأمر؛ إذ تمكن الأتراك من الاستيلاء على الحكم وإسقاط الدولة العباسية، فإن هدف الخطاب الثقافي بقيادة الجاحظ آنذاك قد عمل على تأجيل الأمر والتقليل من التوتر في عهد ولي نعمته، لأن وظيفة خطاب العقل في هذا السياق هي تحقيق استقرار سياسي للدولة إن لم يكن دائما فهو نسبي على الأقل.

وفي رسالة «فخر السودان على البيضان»، كان غرضه امتصاص غضب الزنوج الذين ضاقوا ذرعا بالعنصرية والدونية والنقصان أمام البيضان، فكان الخطاب يجد في مدحهم وتملقهم. وقد اعتمد أساليب مختلفة. نذكر منها «المثل التاريخي» كذكر أعلام وعظماء البشرية من السود في الشجاعة والقوة، مثل لقمان الحكيم وسعيد بن جبير وبلال الحبشي ووحشي قاتل مسيلمة،... إلخ. وتجدر الملاحظة، هنا أن الخطاب في إطار تحقيق وظيفته يسكت عما يعيقها، ويصرح فقط بما يساعد على تحقيقها. فوحشي كما نعلم قتل حمزة عم الرسول في غزوة أحد، وقتل أيضا بعد أن أسلم «مسيلمة الكذاب» الذي ادعى النبوة في اليمامة. والجاحظ ذكر قتل وحشي لمسيلمة ولم يذكر قتله حمزة؛ استجابة لمبدأ «لكل مقام مقال»، وخضوعا لشرط من الشروط الأساسية للخطاب باعتباره وظيفة قبل كل شيء. وهذا دليل على أن الخطاب دائما يصرح بأشياء، ويصمت عن أشياء قصد تحقيق وظيفته. هكذا ربط ميشال فوكو بين الخطاب والسلطة، كما سبق أن وضحنا.

كما أورد أيضا حججا أخرى في هذه الرسالة مستمدة من الطبيعة، كالحيوان والأرض والنبات، وهي عناصر كلها أثبتت تفوقها بسبب لونها الأسود. يقول: «وليس من التمر شيء أحلى حلاوة من الأسود (...)، والنخيل أقوى ما يكون إذا كانت سود الجذوع». بل إنه يبالغ في الحجاج بذلك إلى حد السفسطة؛ إذ يقول: «والإنسان أحسن ما يكون في العين مادام أسود الشعر، وكذلك شعورهم في الجنة، وأكرم ما في الإنسان حدقتاه وهما سوداوان. وأكرم الأكحال الإثمد وهو أسود (...) وأنفع ما في الإنسان كبده (...) والكبد سوداء (...) ومن أطيب ما في المرأة وأشهاها شفتاها للتقبيل، وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السواد (...) والحجر الأسود من الجنة»(9).

وهذه كلها أساليب تقبلها البنية الذهنية في ذلك العصر؛ لأنها كانت تمثل آليات الحجاج آنذاك. لذلك اعتمدها الجاحظ لامتصاص غضب الزنوج المتأجج بسبب وعي عمالي دب في صفوفهم من وجه، وبسبب

تواطؤ السلطان مع طبقة الأثرياء، فضلا عن وعي عنصري من وجهٍ آخر. ولعل قيام ثورة الزنوج في السنة نفسها التي توفي فيها الجاحظ (250هـ) دليل على أهمية الموضوع الذي عمل أديبنا على معالجته.

والرسائل الأخرى عديدة، كلها تندرج ضمن الوظيفة نفسها وهي دالة بعناوينها على الوظيفة التبريرية للسلطة المركزية في عديد من المجالات مثل رسالة «القيان» في المجال الأخلاقي/ الاجتماعي، ورسالة «الرد على النصارى» في المجال العقائدي، ورسالة «الرد على التشبيه» في المجال المذهبي، ورسالة «في بني أمية» في المجال السياسي الصرف، وكذلك رسائل مثل «فضل هاشم على عبد شمس» و«استحقاق الإمامة»... إلخ.

تضع رسائل الجاحظ، إذن، خطابا مكتملا للدفاع عن السلطة في مستواها السياسي، وهي من هذا المنظور الخطاب الصادر عن مؤسسة «الديوان» الذي نصب الجاحظ على رأسه. فالرسالة، إذن، هي الجنس الأدبي الذي يعتمده ديوان الدولة لمعالجة القضايا الطارئة. وهكذا يكون الخطاب الترسلي الرسمي[10] خطاب السلطة. ومن خلاله تتركز السلطة ويسود سلطانها. وإذا كانت هذه وظيفة الرسائل فللجاحظ كتب موسوعية تفيض عن الحيز الترسلي وتتجاوز وظيفة الخطاب فيها إلى وظائف أكثر عمقا وتعقيدا.

1 - 2: الوظيفة الدينية

عندما نلقي نظرة شاملة على كتاب «الحيوان»، نخرج بانطباع أساسي، وهو أن الكتاب تضمن ردا فكريا عميقا، وبالاعتماد على الحجاج العقلي والمنهج العلمي على من يطعن في دين الدولة، ويتطاول على العقيدة الإسلامية. فالكتاب، إذن، هو دفاع عن الإيمان ونقض حجج الخصوم لا سيما التيار الإلحادي بزعامة الدهرية والزنادقة. ونظرا إلى جدية الحجاج العقلي ورتابته وثقل أسلوبه ارتأى الجاحظ ثنائية أسلوبية يرفه بها عن المتلقي ويدخل لديه حيوية وتجددا. وهذه الثنائية هي ثنائية الجد والهزل، فالكتاب هو كما ذكر صاحبه تبيان ما في الحيوان والإنسان والجماد من الحجج على حكمة الله العجيبة وقدرته الباهرة. ولتحقيق ذلك المقصد عمد إلى توشيح الكتابة بصنوف من الاستطراد والفكاهة والتندر محققا بذلك الوظيفة الانتباهية. وقد انتبه الجاحظ إلى نزعة الإنسان إلى الملل حتى لو أكثر من سماع الموسيقى، فما بالك وهو يتلقى خطابا عقليا مضنيا للأذهان وحججا مجهدة للأفهام «فالأسماع تمل الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة إذا طال ذلك عليها. وإذا كانت الأوائل قد صارت في صغار الكتب هذه السيرة، كان هذا التدبير (يقصد أسلوب الهزل) لِمَا طال وكثر أصلحَ»[11].

وهنا تظهر الوظيفة الانتباهية في الخطاب، فالهزل يقوم بشد انتباه القارئ كلما فترت همته، ويروح عنه ويعيده إلى الجد كلما ضجر من أساليب الحجاج الجافة، وهكذا يكون الجد إفهاما وتبليغا للمتلقي، والهزل انتباها له. كما اهتم الجاحظ - في إطار الحرص على تحقيق الوظيفة الإفهامية بـ «شفافية الخطاب» التي جعلها في منزلة بين الحشو والإغراب؛ إذ «يحتاج من اللفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السفلة والحشو، ويحطه من غريب الإعراب ووحشي الكلام»[12]، وقد أثبتت النظريات الحديثة في تحليل الخطاب أن المتلقي هو الذي يملي على الكاتب نصه، أو على المتكلم كلامه؛ لأن باث الرسالة، سواء كانت نصا أو كلاما، يستحضر متلقيه فيكون ذلك نوعا من خضوع الكاتب لمقتضيات التلقي حتى يحقق الوظيفة الإقناعية بما يكتب أو يتكلم.

بهذه الفطنة المتميزة عند الجاحظ، وبوعيه المتقدم بشروط الخطاب ومقتضيات التلقي الخاصة بمهمة الدفاع عن الدين، باشر بتحديد عنصر مهم من عناصر وظائف الخطاب المذهبي؛ فالحيوان كتاب نفعي بامتياز لأنه لا يقدم نظرية في العلم فقط، بل يبرر عقيدة الدولة أيضا. تتجلى خصوصية الشفافية الخطابية في كتاب «الحيوان»، من خلال مقارنة بكتب النحو حين قال: «قلت لأبي الحسن الأخفش، أنت أعلم الناس بالنحو، فلِمَ لا تجعل كتبك مفهومة كلها، وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟ فقال: أنا رجل لم أضع كتبي هذه لله وليست هي من كتب الدين»[13]. هذه صورة تبرز الفرق بين الكتب ذات المحتوى المعرفي والكتب ذات التوظيف المذهبي. والسياق هنا هو الكشف عن الوجه المذهبي التبريري لكتاب «الحيوان»، على الرغم من أن جل الدارسين لم يروا فيه إلا كتابا علميا بامتياز. فكتب النحو وضعت للخاصة من العلماء، ولذلك لا غرو أن تكون مبهمة ودقيقة، أما كتب الجاحظ فهي واضحة وفي متناول الجميع لأنها كتب لله وفي الدين. ولكن الرؤية الحفرياتية مجسدة في منهجية تحليل الخطاب تقر بأن الخطاب - أي خطاب - له وجه وقفا. وهذا شأن خطاب العقل في كتاب «الحيوان»، حيث تشكل من ثنائية التوظيف المذهبي الذي نحن بصدد الكشف عنه هنا، والمحتوى المعرفي الذي سنأتي على تحديده.

هذا هو شكل الخطاب في «الحيوان»: تبليغ الفكرة في ثوب قشيب من اللفظ، وتزيينه بصور فانتاستيكية من الهزل، وجعل العلم في خدمة المذهب «ومن ثم انطبعت محاولته بطابع نفعي واضح. يمكن أن يُعد، من دون مبالغة، أكملَ محاولة في التراث اللغوي العربي لتأسيس ما يُسمى «نفعية الخطاب» (La pragmatique du discours)[14].

والكتاب موعظة يدركها الفطن فيتجاوز النكتة ليغوص إلى باطن الفكرة. يقول في مقدمة الكتاب ردا على أحد منتقديه: «وهذا كتاب موعظة وتعريف وتفقه وتنبيه. وأراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده وتتفكر في فصوله، وتعتبر آخره بأوله ومصادره بموارده. وقد غلطك فيه بعض ما رأيت من مزح لم تعرف معناه ومن بطالة لم تطلع على غورها (...) ولم تدر أن المزاح جد، إذا اجتلب ليكون علة للجد، وأن البطالة وقار ورزانة، إذا تكلفت لتلك العاقبة. ولما قال الخليل بن أحمد «لا يصل أحد من علم النحو إلى ما يحتاج إليه حتى يتعلم ما لا يحتاج إليه». قال أبو شمر: «إذا كان لا يتوصل إلى ما يحتاج إليه إلا بما لا يحتاج إليه، فقد صار ما لا يحتاج إليه يحتاج إليه». وذلك مثل كتابنا هذا، لأنه، إن حملنا جميع من يتكلف قراءة هذا الكتاب على مر الحق وصعوبة الجد (...) لم يصبر عليه، مع طوله، إلا من تجرد للعلم»[15].

في النص العديد من الوجوه التي تتعلق بوظائف الخطاب. هو من ناحية يعتمد الأسلوب العقلي الرياضي لتحقيق الوظيفة الأساسية. ومن ناحية أخرى يحيل على الميتاخطاب إذا استعرنا الوظيفة السادسة عند جاكوبسون (Roman Jakobson) حيث يبرر الخطابُ ذاتَه وبنيته الداخلية. في المستوى الأول يحقق الخطاب استجابة لذوق العصر المتمثل في اعتبار المنطق أساس الحجاج. وفي المستوى الثاني يحقق استجابة إبيستمولوجية لشروط الخطاب المجرد في بعده الفلسفي واللساني. يتجلى ذلك حتى في أسلوب تبرير

التداخل بين الجد والهزل، حيث يدخل القارئ في عملية تركيز عقلية مرهقة حتى يتتبع بدقة منعطفات المعنى. وكأني بقارئ الجاحظ مهما صفا عقله واستأنس بأسلوبه لا بد أن يعيد التثبت والتتبع الحذر ليدرك مدى التفكير العقلي القائم عنده على البرهنة الرياضية. فالهزل لا يحتاج إليه لأنه لا يحقق الوظيفة الأساسية للكتاب (الوظيفة الإفهامية)، ولكنه يحتاج إليه لتحقيق وظيفة أخرى (الوظيفة الانتباهية) تحتاج إليها الوظيفة الأساسية. هذه الوظيفة هي وظيفة وسيلة مهمتها شد القارئ إلى القراءة ومواصلتها للنهاية. وهذا هو الوجه الآخر لوظيفة الخطاب، حيث أصبح الهزل ذلك الذي لا يحتاج إليه في الغرض يحتاج إليه كأداة لتحقيق الغرض.

هكذا، إذن، ضبط الجاحظ الهدف من كتابه منذ المقدمة، وانطلاقا من نظريته البيانية. وهو عقلنة العقيدة عن طريق «التعبير عن خفايا الحاجات والمعاني، وهتك الحجاب دونها، ليتم للناس مرادهم من اجتماعهم، ويدركوا حكمة الخلق، وما أودع الكون من جليل الحكمة»[16]. والله جعل الكون حكرا على الإنسان يستثمر خبراته بالعمل ويستمد منه إيمانه بالتأمل، فالإنسان هو الكائن الوحيد العاقل الذي يستدل. «ولعمري أنا نفهم عن الفَرَس والحمار والكلب والسنور والبعير كثيرا من إرادته وحوائجه ومقصوده. كما نفهم إرادة الصبي في مهده، ونعلم - وهو من جليل العلم - أن بكاءه يدل على خلاف ما يدل عليه ضحكه، وحمحمة الفرس عند رؤية المخلاة، على خلاف ما يدل عليه حمحمته عند رؤية الحجْر، ودعاء الهرة الهر خلاف دعائها لولدها... وهذا كثير»[17].

كتاب «الحيوان»، إذن، هو رد فكري بمنطق عقلي ينزع منزعا بيولوجيا تجريبيا على الحيوان بمختلف أصنافه. هو رد على من سولت لهم أنفسهم شر التطاول على الخالق فأعلنوا أن لا شيء سوى «أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكنا إلا الدهر». وهو منطق الحكمة العقلية المتماشية مع الذوق الجديد في القرن الثاني؛ إذ العقيدة في حاجة إلى التجديد، والإيمان في حاجة إلى مواكبة تطور الفكر عبر العصور، ولذلك لا بد من الدفاع عنه دائما بمنطق العصر. كان الجاحظ يدافع عن الإيمان بالمنطق العقلي والعلمي الذي وفرهما عصره. ولذلك كان «مبتدأ تفكيره في القضية تأسيس نظرة دينية رمزية تتنزل بموجبها المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدي يهتدى إليه بالتعقل وتأويل الرمز وهو حكمة العالم والكون»[18]، فكأن الجاحظ قد استجاب لربه؛ فكان كتاب «الحيوان» تطبيقا لما ورد في القرآن: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[19].

وهذا جعل تفكير الجاحظ متمركزا حول حضور الله في الكون من خلال حضور خلقه. يقول محددا القسم الثاني من الحكمة، بعد أن حدد قسمها الأول في دلالة النصبة التي فضلنا أن نرجئها إلى حين الوظيفة المعرفية: «والقسمة الأخرى ما أودع صنوف سائر الحيوان من ضروب المعارف وفطرها عليه من غريب الهدايات وسخر حناجرها له من ضروب النغم الموزونة والأصوات الملحنة والمخارج الشجية والأغاني المطربة. فقد يقال إن جميع أصواتها معدلة وموزونة موقعة. ثم الذي سهل لها من الرفق العجيب في الصنعة مما ذلله الله تعالى لمناقيرها وأكفها. وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيأ لها من الآلة. وكيف أعطى

كثيرا منها من الحس اللطيف والصنعة البديعة من غير تأديب وتثقيف، ومن غير تقويم وتلقين، ومن غير تدريج وتمرين. فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ومن الابتداء والاقتضاب ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأي وفلاسفة علماء البشر بيد ولا آلة»[20].

واضح، إذن، أن كتاب «الحيوان» هدفه الرئيسي هو الدفاع عن الإيمان بالله انطلاقا من تعقل مخلوقاته. ومن ثم فالغرض الظاهر للكتاب غرض مذهبي، أو بالأحرى أراد له الجاحظ أن يحقق وظيفة مذهبية تتمثل في الدفاع عن الثقافة العربية في بعدها الديني من هجمات الشعوبيين المشككين، وتحذير للعرب المسلمين من أفكار الملحدين، ولذلك «جعل، تعالى وعز، هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين، وتجاه أسماء المعتبرين. ثم حث على التفكير والاعتبار، وعلى الاتعاظ والازدجار، وعلى التعرف والتبين، وعلى التوقف والتذكر. فجعلها مذكرة منبهة، وجعل الفكر ينشئ الخواطر، وتجول بأهلها في المذاهب. وذلك الله رب العالمين. فتبارك الله أحسن الخالقين»[21]. وإذا كان هذا دفاع الجاحظ عن دين الدولة وإيمانها، فما هو دفاعه عن مذهبها المعتزلي الذي اعتنقه الجاحظ واعتقد فيه اعتقادا راسخا؟

1 - 3: الوظيفة العقدية

لم تكن الوظيفة العقدية بمعزل عن الوظيفة الدينية؛ لأن عقيدة الجاحظ هي نفسها عقيدة الدولة العباسية، وهي عقيدة تتمثل وظيفتها في «الدفاع عن العقائد الإيمانية باعتماد الأدلة العقلية»[22]، لذلك كان هدفه بناء الإيمان على أساس العقل. ومن ثم يصبح دفاع الجاحظ عن مذهبه العقائدي هو الوجه الآخر للدفاع عن الله وعن دين الدولة. وهو دفاع يتمثل في إظهار العقيدة منسجمة ومتماسكة منطقيا. أو بالأحرى يتمثل في جعل الإيمان ينسجم مع المنطق التجريبي المبني على موجودات الكون، وهذا يعني بالرجوع إلى نظرية المجموعات الرياضية السابقة أن العنصر (د)، عنصر الوظيفة الدينية يكون مع العنصر (ع)، عنصر الوظيفة العقدية مجموعة جزئية (Sous-ensemble) داخل المجموعة الكبرى: مجموعة الوظيفة المذهبية. وهذه المجموعة الجزئية هي مجموعة الدفاع عن الثقافة الإسلامية.

انخرط الجاحظ، إذن، بذلك في فضاء ديني عقلاني إلا أنه لم يستطع أن يكون عقلانيا خالصا لأنه لم يتخلص من سلطة التأويل. ولم يستطع الإفلات من سياج العقل التأويلي الذي يتعارض مع المنطق العلمي أصلا. ولذلك اصطدم الجاحظ بغريمه التقليدي ابن الراوندي الذي سخر قلمه ليبرز تهافت التأويل المعتزلي الجاحظي الذي لم يستطع في نظره التخلص من سلطة النص ولا من سجن النبوة[23]. فضل الجاحظ، إذن، خيار التأويل العقلي للنص المقدس قصد إعادة بنائه لينسجم مع الذوق العقلي التجريدي ويقطع الطريق على مناصري العقل التاريخي المتهمين بالإلحاد والزندقة آنذاك ومناصري العقل الصوفي القائم على الشطح وعصمة الولي في الوقت نفسه.

أساس نظرية التأويل الجاحظية هو جعل النص منسجما مع مبدأي العدل والتوحيد؛ فالنص يبدو متناقضا في نظر دعاة العقل التاريخي من الزنادقة والدهرية والمعطلة، لا سيما من غير العرب أو ممن اصطلحنا عليهم بأهل الخارج الثقافي؛ لأن النص تارة يقر بمادية الله وجسمانيته مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و**﴿الرحمن على العرش استوى﴾** و**﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**، وتارة أخرى يقر بالوحدانية والتنزه عن الحس، حيث يقول: **﴿ليس كمثله شيء﴾** و**﴿تعالى الله عما يصفون﴾** ولحل هذا التناقض الظاهر لجأ إلى التأويل المعروف بثنائية المحكم والمتشابه، ذلك أن القرآن محكم ومتشابه، وينبغي تأويل المتشابه في ضوء المحكم، وهو تأويل منبثق عن مبدأ التوحيد؛ لأن القاعدة هي أن الله **﴿ليس كمثله شيء﴾**باعتبارها أم الآيات المحكمات. وقد آل الأمر به إلى أن «حقيقة الله غير معلومة التصور»؛ لأن مداركنا العقلية «متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية التي تحيط بحقيقة وجود الذات الإلهية»[24]، وهذا يعني أن عقل الإنسان الذي يتصف بالنسبية والمحدودية لا يمكن له أبدا، بأي حال من الأحوال، إدراك الصورة الحسية للمطلق. وقد عبر عن ذلك ابن خلدون عندما شبه عقل الإنسان العاجز عن تصور أو إدراك الذات الإلهية حسيا بالحيوان العاجز عن إدراك ما للإنسان من تميز بالحكمة ونور العقل.

ولكي يدافع الجاحظ في كتاب «الحيوان» عن نظريته التأويلية هذه، قسّم اهتمامه إلى ثلاثة مستويات: المستوى الأول هو نفي القدرة على تأويل خطاب العرب على من كان جاهلا بلسانه: أي من كان جاهلا باللغة العربية. والمستوى الثاني هو نفي فهم القائلين بالتجسيم لحقيقة التوحيد الإلهي. والمستوى الثالث هو نفي فهم القائلين بالجبر لحقيقة العدل الإلهي.

- **المستوى الأول:** يوجه إلى الشعوبيين من غير العرب الذين طعنوا في القرآن الذي نزل **﴿بلسان عربي مبين﴾**، وهم قوم طعنوا في الكتاب والسنة، انطلاقا من لسانهم، وخصائص لغتهم؛ فأساءوا الفهم، فنبههم الجاحظ إلى أن كل بنية لغوية تعبر عن بنية فكرية مستقلة عن غيرها من البنيات الفكرية «لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم (...) ألا ترى أن كتاب المنطق الذي وسم بهذا الاسم، لو قرأته على جميع خطباء الأمصار وبلغاء العرب لما فهموا أكثره؟[25]».

ويقدم الجاحظ حجة على موقفه ذاك، من خلال موقف العرب أنفسهم من كلام العجم الذي يسمونه رطانة وطمطمة، فيقول: «وأنت إن سميت كلامهم رطانة وطمطمة، فإنك لا تمتنع من أن تزعم أن ذلك كلامهم ومنطقهم. وعامة الأمم أيضا لا يفهمون كلامك ومنطقك. فجائز لهم أن يُخرجوا كلامك من البيان والمنطق»[26].

وهذا ما وقع فعلا، إذ أخرج الشعوبيون نص العرب المقدس من المنطق لجهلهم بخصائص الخطاب العربي. وهو ما لا يصح لهم؛ إذ لا يصح لمن جهل اللسان العربي أن يدعي فهمه للكتاب والسنة؛ لأن «للعرب أمثالا واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإراداتهم ولتلك الألفاظ مواضع أخر... ولها حينئذ دلالات أخر. فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك»[27].

ويبدو أن الحل الذي ارتآه الجاحظ لتهمة التناقض الظاهرة بين النصوص المقدسة لدى الشعوبيين، هي إقصاؤهم ومنعهم من إبداء آرائهم حول الكتاب والسنة العربيين؛ لأنهم يجهلون خصائص اللغة العربية. ولكن الجاحظ في كتاب «الحيوان»، وكذلك في كل كتبه الأخرى، لم يغلق باب المجادلة مع غير العرب فيما

يخص المسائل العقائدية. فقد قدم قراءة تأويلية للنصوص المقدسة ليرد بها خاصة على النصارى واليهود. وقد بين الأستاذ عبدالمجيد الشرفي في كتابه «الفكر الإسلامي في الرد على النصارى» ملامح المذهبية الدفاعية للفكر الإسلامي التي تصدت للفكر المسيحي إلى حدود القرن الرابع الهجري. بيد أنه اعتمد أساسا رسالة الرد على النصارى، وبدرجة أقل بقية رسائله كـ «حجج النبوة» و«العثمانية» وكتبه الأخرى كـ «البيان والتبيين» و«الحيوان»،... إلخ. بيد أن الصراع الأكبر بين المسلمين والنصارى، كما بيّن الشرفي، قد تمحور تقريبا حول فكرة «التجسد»، أو ما يعرف لدى النصارى بألوهية المسيح والعلاقة البنوية بينه وبين الله. وهي موضوع رسالة «الرد على النصارى»، أما الردود الواردة في كتاب «الحيوان» فيغلب عليها التعميم وتحميل دلالات فخرية للعرب على غيرهم. ومن مفاخره تمجيده ظاهرة الختان عند العرب مقابل التشنيع بظاهرة الخصي عند الروم. وقد أكد أن «كل خصاء في الدنيا فإنما أصله من قبل الروم. ومن العجيب أنهم نصارى، وهم يدعون الرأفة والرحمة ورقة القلب والكبد، ما لا يدعيه أحد من جميع الأصناف. وحسبك بالخصاء مثلة وحسبك بصنيع الخاصي قسوة»[28].

وهذا يندرج ضمن الرد على فساد عقائد الروم وطقوسهم، مقابل تدعيم عقيدة المسلمين وامتداحهم. وقد ترددت الفكرة نفسها في رسالة «الرد على النصارى»؛ إذ يقول: «ومما يدل على قلة رحمتهم وفساد قلوبهم أنهم أصحاب الخصاء من بين جميع الأمم. والخصاء أشد المثلة وأعظم ما ركبه إنسان»[29]. ويعلق على ذلك أيضا في كتاب «الحيوان» فيقول: «كأنهم إنما كرهوا لأولادهم إحبال نسائهم»[30].

ولم يكن هذا رده فقط على الروم خاصة أو المسيحيين عامة، وإنما تعرض في مواطن كثيرة للرد على ما يبدو من تناقض بين العقيدتين. وحاول تقديم تأويل عقلي يظهر الانسجام المنطقي للعقيدة الإسلامية. وإن كانت هذه الردود في «الحيوان» عامة، فإنها في رسائله كانت أكثر تفصيلا.

- **المستوى الثاني:** وإذا أقصى الجاحظ غير العرب من الحلبة بالنسبة إلى فهم النصوص المقدسة العربية فإنه انفرد بمن يتمسك بظاهر اللفظ من العرب. وظاهر النص يناقض مبدأ الانسجام في المنطق؛ لأن النص العربي يتردد بين الحقيقة والمجاز، بين المجرد والمحسوس. وهنا يتنزل التأويل قائما على التوحيد. وإذا كان القاضي عبدالجبار الذي ينتمي إلى المذهب نفسه قد أوّل المتشابه من القرآن في ضوء المحكم، وبذلك جعل من الآية: «ليس كمثله شيء» قاعدة كل تأويل، لتحقيق مبدأي العدل والتوحيد/ التنزيه، فإن الجاحظ قد مهد له الطريق إلى ذلك حين نزّه الخالق عن المخلوق. والفرق بينهما أن القاضي وضّح ذلك بمفاهيم تأويلية كلامية، في حين وضّحها الجاحظ بطريقة بيولوجية تجريبية. يقول: «وأظنك ممن يرى أن الطاووس أكرم عند الله تعالى من الغراب. وأن التدرج أعز عند الله تعالى من الحدأة، وأن الغزال أحب إلى الله تعالى من الذئب، فإنما هذه أمور فرقها الله تعالى في عيون الناس، وميزها في طبائع العباد. فجعل بعضها بهم أقرب شبها»[31]. وهذا يعني أن الله ليس كالبشر. فهو منزه عنهم أولا. ثم إنه، ثانيا، عادل بين مخلوقاته.

ولم يقتصر تدعيم الجاحظ لمبدأ التوحيد على اعتماد القاموس الحيواني. بل اعتمد التفكير في أصل اللغات، ليضرب عصفورين بحجر واحد. فقد بين في نص عميق المعنى، أن اللغة ظاهرة اصطلاحية. وليست

توقيفا إلهيا. وهو موقف معتزلي، كما سنرى لاحقا. كما بيّن تهافت خطاب الذين يقولون بظاهر الآية التي تقول ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. فالتسليم بهذا الأمر يجعل الإنسان عالما باللغة مطلقا، فضلا على علمه بكل اللغات، وهو ما يجعله مشاركا لله في علمه المطلق. في حين لا يكون الإنسان إلا عالما علما جزئيا، لأن تعليم الإنسان كل الأسماء يعني مسا من وحدانية الله. ولذلك قال الجاحظ: «وجوابي في ذلك أن الله عز وجل لم يخبرنا بأنه قد كان علم آدم كل شيء يعلمه تعالى. كما لا يجوز أن يُقدِره على كل شيء يقدر عليه. وإذا كان العبد المحدود الجسم، المحدود القوى لا يبلغ صفة ربه الذي اخترعه، ولا صفة خالقه الذي ابتدعه، فمعلوم أنه إنما عنى بقوله «وعلم آدم الأسماء كلها» عِلْمَ مصلحته في دنياه وآخرته»[32]. والنص يوضح جيدا تجليات الإيمان المعقلن بواسطة التأويل، وعدم الاكتفاء بظاهر القول في النص القرآني. ومن ثم تكون مصلحة العرب والمسلمين في تبني هذه العقيدة وعدم الاكتفاء بظاهر النص. وهذا الخيار التأويلي طبع العقل العربي في جزء كبير من بنيته وجعله عقلا تأويليا بامتياز، بل هو عقل يكاد يختزل وظيفته في الدفاع والتبرير.

- **المستوى الثالث:** وإذا كان الله منزها عن الحس، فلا يكون إلا عادلا، لأن من صفات المخلوق الظلم. والعدل الإلهي مبدأ مهم دافع عنه الجاحظ انطلاقا من إيمانه بالتخيير. فالإنسان في نظره حر، مريد، مختار في هذه الدنيا التي امتزج فيها الخير بالشر. وانتفاء التمييز بين الخير والشر سقوط في العبث، بل هو انتفاء للحساب أصلا «ولو كان الشر صرفا هلك الخلق، أو كان الخير محضا سقطت المحنة، وتقطعت أسباب الفكرة. ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة. ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز. ولم يكن للعالِم تثبت وتوقف وتعلم. ولم يكن علم ولا يعرف باب التبين ولا دفع مضرة ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب ولا تفاضل في بيان ولا تنافس في درجة. وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة. ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق ومبطل يجد ذلة الباطل»[33].

هكذا، إذن، كان دفاع الجاحظ عن العقيدة دفاعا لا يخرج عن إطار الدفاع عن الذات الإلهية وتنزيهها من شوائب أفكار التجسيم والتشبيه والإلحاد بصفة عامة. كما أن هذا الدفاع جزء لا يتجزأ من دائرة الدفاع عن مذهب الدولة. بل إن الجاحظ في دفاعه، سواء عن السلطة أو الدين أو عن المذهب، هو يدافع عن العروبة والثقافة العربية ضد هجمات الشعوبية.

1 - 4: الوظيفة الشخصية

الدفاع عن الذات أمر بديهي بالنسبة إلى كل خطاب، فلا يكون الخطاب خطابا إلا إذا كان أداة لفرض سلطة الباث على المتلقي. صحيح أن المتلقي في نظرية الخطاب هو الذي يملي على الكاتب ما يكتب، وأن الكاتب في استحضاره لمتلقيه يخضع لسلطة خارجية، ولكن أيضا في الوجه الآخر للخطاب يظل الكاتب يقاوم هذا القهر الخارجي المسلط عليه فيسعى إلى تبرير ما يكتب بمختلف الطرق. إن العلاقة بين الباث والمتقبل في الخطاب علاقة جدلية مبنية على الصراع. بل هي علاقة تنافر وتجاذب مستمرين بين أقطابه. وهذا هو المعنى العميق لتعريف فوكو للخطاب؛ إذ بين أنه ليس أداة السلطة بين كل أطرافه فقط، بل هو السلطة ذاتها التي نسعى إلى الاستحواذ عليها. والوظيفة الشخصية في كتاب الحيوان مرتبطة بعقيدة الكاتب

وانتمائه المذهبي. فهي وجه آخر من وجوه الوظيفة المذهبية. كما تجسمت في الردود الشخصية على خصوم افتراضيين أحيانا بحكم البنية الحجاجية لخطاب العقل عموما، وعند الجاحظ على وجه الخصوص.

يرد كتاب «الحيوان»، بدءا من مقدمته، على شخص يبدو أنه من ألدّ أعدائه المذهبيين الذين يعيبون ما يكتب. ولذلك أطنب في الرد عليه، واعتمد ما وسعه من حيل الخطاب. ومن بين هذه النصوص قوله: «وعبت معارضتي للزيدية وتفضيلي الاعتزال على كل نحلة. كما عبت كتابي في الوعد والوعيد وكتابي على النصراني واليهودي. ثم عبت جملة كتبي في المعرفة. والتمست تهجينها بكل حيلة وصغرت من شأنها وحططت من قدرها، واعترضت على ناسخيها والمنتفعين بها. وعبت كتاب الجوابات وكتاب المسائل وكتاب أصحاب الإلهام(...)، ثم قصدت إلى كتابي هذا بالتصغير لقدره، والتهجين لنظمه، والاعتراف لفضله، والتحقير لمعانيه، فزريت على نحته وسبكه، كما زريت على معناه ولفظه. ثم طعنت في الغرض الذي إليه نزعنا والغاية التي إليها قصدنا(...)، ولكنك لم تعرف باب المخرج إذ جهلت باب المدخل. ولم تعرف المصادر إذ جهلت الموارد (...) ورأيت أن إرسال اللسان أحضر لذة، وأبعد من النصب، ومن إطالة الفكرة، ومن الاختلاف إلى أرباب هذه الصناعة. ولو كنت فطنت لعجزك، ووصلت نقصك بتمام غيرك، واستكفيت من هو موقوف على كفاية مثلك وحبيس على تقديم أشباهك، كان ذلك أزينَ في العاجل وأحقَّ بالمثوبة في الآجل. وكنت، إن أخطأتك الغنيمة لم تخطك السلامة (...)، وهل كنت في ذلك إلا كما قال العربي: «هل يضر السحابَ نبحُ الكلاب»»[34].

وفي ثنايا الكتاب كان الجاحظ شديد الفطنة كثير الحذر كلما تعلق الأمر بأفكار قد تساعد على اتهامه بالزندقة، لا سيما سياق حديثه عن الشك. ولذلك كان دائم الحرص على غلق المنافذ أمام الخصوم. وليس أدل على هذا كحرصه على التمييز بين الشاك والملحد أو الجاحد إذ «قال أبو إسحاق: (وهو أحد معادن العلم كما وصفه) الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»[35].

وهكذا كان رد الجاحظ على خصومه الشخصيين من جنس رده على خصومه العقائديين، وهو ما يقر بالمقاربة الرياضية البنيوية للوظيفة المذهبية لخطاب العقل في تراث الجاحظ حيث تضم المجموعة الكبرى (و. ف) مختلف المجموعات الجزئية المؤطرة لمختلف الوظائف الجزئية. إنه الوجه المذهبي لخطاب العقل الذي يكشف عن عقل تأويلي يكاد يختزل وظيفته في التبرير وإن اعتمد الأدوات العقلية المنطقية. ولكن هل تقر مقاربات تحليل الخطاب بوجود وجه واحد للخطاب؟ هل اكتفى الجاحظ بهذا الدور المذهبي أم أنه كان مؤسسا للمعرفة في عصره؟

2 - الوظيفة الإبيستمولوجية لخطاب العقل عند الجاحظ: التأسيس المعرفي

يمكن تصنيف الوظيفة المعرفية عند الجاحظ إلى أربعة: الصنف الأول هو القيام بدور التعميمات العلمية في القرون الوسطى على غرار ما قامت به الفلسفة الميتافيزيقية في العصر الإغريقي قبله. والصنف الثاني هو إحداث قطيعة معرفية مع السائد المعرفي لاسيما مع الإبيستمي الفقهي، والصنف الثالث هو

تأسيس قواعد المنهج العلمي، والصنف الرابع هو وضع منطلقات أولية لعلم اللغة العام. وهي أصناف كلها بلغت أوجها في الغرب الحديث من دون تصادم مع المنوال العربي عموما والجاحظي خاصة لا سيما مع رواد من أمثال باشلار وأوقيست كونت وفرديناند دي سوسير وميشال فوكو وغيرهم.

1 - وظيفة التعميمات العلمية

التعميمات العلمية هي موضوع «فلسفة العلوم» المتمثل في توحيد الاختصاصات العلمية ذات المبادئ الخاصة داخل مجموعة من المبادئ العامة التي تجمع بين قواسمها المشتركة. بمعنى أن هناك تداخلا بين مختلف التخصصات العلمية، وأن هناك قواسم مشتركة تدفع العلماء إلى حيرة التصنيف وضبط الحدود بين العلوم. هذا نلمسه جليا بالنسبة إلينا بين ضبط الحدود النهائية بين البلاغة والنقد مثلا، أو بين الأدب والحضارة، أو بين كل هذه التخصصات مجتمعة.

وهذا موضوع قديم أسند إلى الفلسفة الميتافيزيقية الموسوعية في العصر القديم. وما تؤكده الدراسات الإبيستمولوجية المعاصرة هو أن التأطير الإبيستمي قد وجد في كل مراحل الفكر البشري. ولكن كل تأطير كان مطبوعا بطابع الأفق المعرفي الذي يخضع له العصر. ولما كان الخطاب الموسوعي هو الذي أمّن هذا التأطير في العصور الوسطى فإن الموسوعية عند العرب في هذه العصور كانت للخطاب الأدبي، في حين كانت للخطاب الفلسفي عند الغرب الإغريقي.

في إطار نظام المعرفة الميتافيزيقية، إذن، كانت الفلسفة الموسوعية هي التي تقوم بهذا الدور؛ فالفلسفة، كما عرفها أهلها، هي أم العلوم، لأنها تتضمن كل المعارف المعاصرة لها. والعلوم لم تكن مستقلة عن الفلسفة بالشكل الذي نجده الآن، بل الفيلسوف هو ذلك الذي يأخذ بطرف كل شيء. فهو الطبيب والمهندس والفلكي والأديب والرياضي،... إلخ. وهو بعبارة الفلاسفة «ذلك الذي يأتي متأخرا بعد عمل النهار»: أي ذلك الذي يجمع كل إنتاجات المعرفة البشرية في عصره داخل نظرية شمولية عادة ما تكون في شكل مبادئ يعود إليها كل نشاط ثقافي بالنظر، فالفلسفة، إذن، تشكل إطارا نظريا تحتكم إليه كل المعارف اليونانية، كالأدب والطب والهندسة والرياضيات والفلك،... إلخ. ومن دون الدخول في تفاصيل ذلك، فما ينبغي الاكتفاء بالتأكيد عليه هنا هو أن الفلسفة كانت تشكل «الأفق الإبيستمي» للفكر في العصر الإغريقي.

في العصر الحديث ومنذ القرن الـ 16م، بدأت بوادر استقلال العلوم عن الفلسفة، مما أدى إلى تغيير نظام المعرفة، حيث انتقل النظام من الفلسفة الميتافيزيقية إلى العلم، خصوصا إثر الثورة العلمية في القرن الـ 18م، لاسيما عندما استقلت العلوم نهائيا وانفصلت بعضها عن بعض. هذه الوضعية الجديدة أدت إلى انتهاء الدور الإبيستمي للفلسفة الموسوعية الميتافيزيقية لتظهر فلسفة جديدة تقوم مقامها. نعني وضعية أوجست كونت أولا، وفي بداية القرن التاسع عشر ثم «الإبيستمولوجيا» مع بشلار في آخر القرن نفسه[36].

لقد ظهرت الوضعية لتكون أول فلسفة تجمع هذه العلوم المستقلة بمبادئها الخاصة داخل «عدد قليل من المبادئ العامة»، ومن ثُمَّ جَمْعُ شتات الفكر، وتوحيد المتفرق من الاختصاصات العلمية داخل منظومة خطابية و«بنية معرفية» واحدة. «ولذلك بات من الضروري العمل على تجنب ما قد تتعرض له المعرفة

العلمية من تشتت وتناثر نتيجة المغالاة في التخصص، الشيء الذي لن يستغله غير الفيلسوف الميتافيزيقي الذي ينصب نفسه فوق العلم والعلماء(...)، وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقا وأصحابها سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة، تكون مهمته «دراسة التعميمات العلمية»، مما سيزودها بفلسفة علمية، هي «فلسفة العلوم» بالذات»[37].

وهذا ما قام به أوجست كونت لما رأى الفكر الفرنسي ممزقا بعد الثورة. لقد حاول تحقيق الانسجام من خلال فلسفته الوضعية؛ ولذلك دعا إلى قيام نخبة جديدة من العلماء تقوم بهذا التأطير الإبيستمي للعلوم في عصره، يقول: «لتقم طبقة جديدة من العلماء المكونين تكوينا ملائما، وفي الوقت ذاته غير مستغرقين في الدراسات التخصصية في أي فرع من فروع الفلسفة الطبيعية. ولتكن مهمتها، وانطلاقا من الأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة لمختلف العلوم الوضعية، تحديد روح كل منها، أي من العلوم، تحديدا دقيقا. ولتكن أيضا مهمتها الكشف عن علاقاتها وتسلسلها وتلخيص جميع مبادئها الخاصة في عدد قليل من المبادئ العامة المشتركة بينها، مع التقيد دوما بالمبادئ الأساسية للمنهاج الوضعي»[38]، وهذا يعني أن «وضعية» أوجست كونت هي الإطار العام لفلسفة العلوم التي هي عبارة عن «نظرة توحيد وتركيب معا يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها والمناهج التي تستخدمها، والغايات التي يجب أن تسعى إليها. إن فلسفة العلوم بهذا المعنى هي البديل العلمي الوضعي للفلسفة الميتافيزيقية»[39].

فالتأطير الإبيستمي/ المعرفي للعلوم كان دائما حاضرا على امتداد تاريخ الفكر البشري. ومع أوجست كونت هنا تسعى فلسفة العلوم إلى خلافة الفلسفة الموسوعية لتأدية هذه المهمة في العصور الحديثة، بيد أن هذه المهمة كانت مختلفة اختلاف المراحل ونظم المعرفة، فالفلسفة أو «أم العلوم» في القديم تختلف في تأطيرها للعلوم عن تأطير فلسفة العلوم الحديثة لها. ولكن هذا الاختلاف هو اختلاف في الكيفيات وليس اختلافا في الغايات، فالغايات واحدة عبر التاريخ، وإنما المناهج هي التي تتغير، وهذا ما جعل الجابري يعتبر «أن هذا «العلم»، أو على الأصح هذا النوع من الدراسات والأبحاث، قديم جدا، وحديث جدا، في آن واحد»[40].

والفلسفة اضطلعت بهذه المسؤولية في القديم؛ لأنها الخطاب الثقافي المهيمن لدى اليونان في ذلك العصر. أما في العصر الحديث، فقد قام الخطاب العلمي بهذه الوظيفة بدلا من الفلسفة؛ لأنه الخطاب المهيمن آنيا حتى غدا التأويل الذي يقدمه الرياضي مثلا لقضية المعرفة قريبا جدا من ذلك الذي يقدمه زميله في ميدان آخر من العلوم. وفي ذلك دليل على وحدة الخطاب العلمي، داخل قانون جامع للمعرفة الإنسانية.

هذا الأمر وقع مع العرب في القرن الثاني لمّا حدث الجديد الحضاري. فبخضوعهم إبيستميا/ معرفيا للنظام الميتافيزيقي، لجأوا إلى الموسوعية، ونظرا إلى اختصاصهم بالأدب اتجهوا إليه ليحمّلوه هذه الوظيفة. فالموسوعية الأدبية في القرن الثاني، إذن، هي من تولى مسؤولية تأصيل العلوم وتأطيرها في قوانين عامة نسجا على منوال اليونان. وقد كان نزوع العرب إلى الأدب بسبب تميزهم عن اليونان في الشعر والاستدلال البياني دون الفلسفة والاستقراء المنطقي.

كان الأدب الموسوعي، إذن، في القرن الثاني الهجري - عصر تأسيس العلوم العربية التي نشأت آنذاك - هو الذي قام بالوظيفة الإبيستمولوجية. وهي وظيفة تمثل الوجه الآخر للخطاب عند هذا الأديب الكبير، بالإضافة إلى وجهه المذهبي التبريري الدفاعي الذي رأينا. وقد تجشم الجاحظ القيام بذلك من دون أن يختص به دون غيره؛ لأن الوظيفة المعرفية المهمة للأدب ستنتقل تدريجيا، بحكم التطور، إلى موسوعات تصانيف العلوم في العصور اللاحقة مع العديد من الأعلام، مثل الغزالي وفخر الدين الرازي وابن خلدون وغيرهم.

قامت هذه الوظيفة عند الجاحظ على قاعدة مفهوم الأدب في عصره «الأخذ من كل شيء بطرف»؛ فقد أورد في كتاب الحيوان معرفا إياه أنه كتاب «قد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة»[41]. ولعل ما يؤكد تميز الجاحظ بوظيفة التعميمات العلمية في التراث العربي هو صعوبة تصنيفها من الناحية التخصصية؛ إذ يمكن تصنيفها في مجال اللغة حين ننظر في كتابه البيان والتبيين، كما أن ذلك لا يمنع من تصنيف الكتاب نفسه ضمن علوم البلاغة، بل إن ذلك أيضا لا يمنع من إمكان تصنيفه ضمن الأدب عموما، بل ضمن الأدب الفلسفي والعقلي والحضاري. أما كتاب الحيوان فذلك حجة أخرى على صعوبة التصنيف؛ فمقدمته تكاد تكون مقتطعة من البيان والتبيين لعلاقتها الوطيدة بالدلالة والاستدلال، أما متنه فهو يغوص في عمق التخصص العلمي البيولوجي بالدرجة نفسها التي يغوص في المجال اللغوي البياني. وكذلك الأمر مع رسائله التي تذهب إلى التخصص الاجتماعي بالقدر نفسه الذي تلامس فيه التخصص النفسي من دون أن ينقطع معها خيط الأدب. وهكذا تكون كتب الجاحظ ونظريته «الأخذ من كل شيء بطرف» أكثر النصوص ملاءمة لتحليل العلاقة بين كل التخصصات العلمية وضبط إشكالية تعدد الاختصاصات وتداخلها.

ولم تكن نظرية «الأخذ من كل شيء بطرف» خصوصية جاحظية، بل كانت السنة الأدبية للعصر كله. وهنا تجدر الملاحظة أن ابن قتيبة، مثلا، قد ذكر ضمن تعريف الأدب أيضا شيئا مماثلا؛ إذ ذكر أن من أراد أن يكون عالما فليطلب علما واحدا، ومن أراد يكون أديبا فليتسع في العلوم. وعلى الرغم من أنه من ألد أعداء الجاحظ المذهبيين فإنه اتفق معه في هذه القاعدة المعرفية الإبيستمولوجية؛ لأن هذه القاعدة تكون واحدة بين كل علماء عصر ما مهما اختلفوا أيديولوجيًّا. وهذا دليل قطعي على الفرق بين البنية المذهبية المختلفة للخطاب والبنية المعرفية المؤتلفة. فآليات المعرفة توحد أهل كل عصر داخل فضاء واحد من الآليات العقلية التي تعتبر أصولا للمعرفة، ولكنهم يختلفون في تحميل تلك الأصول وظائف مذهبية أو حزبية،... إلخ[42]، كما أن اتفاق ابن قتيبة مع الجاحظ هنا، في هذه القاعدة، على الرغم من عدائهم المذهبي يقر بأن مفهوم الأدب هو السنة أو القاعدة المعرفية التي سيقام على أساسها توحيد علوم العصر في خطاب إبيستمولوجي هو خطاب «التعميمات العلمية».

لقد كان كل من الأديبين يؤسسان مفهوما جديدا مشتركا للأدب؛ إذ كان مفهوم الأدب قبلهما يقوم على المرجعية الأخلاقية، حيث يجري الربط بين مفهومي الأدب والأخلاق (ابن المقفع مثلا)، بيد أنه بحلول القرن

الثاني بدأ مفهوم الأدب ينزاح باتجاه المرجعية الموسوعية، حيث أصبحت الموسوعية تشكل سنة لا بد لكل أدباء العصر من الخضوع لها مهما كان خلافهم المذهبي.

وهذا شبيه بدعوة أوجست كونت السابقة الذكر؛ فإذا كانت الأوضاع في فرنسا قد تغيرت تغيرا جذريا بسبب الثورة أولا، وبسبب استقلالية العلوم ثانيا، وهو ما دعا بعض المفكرين إلى البحث عن فلسفة تقوم بالبحث عن نقاط الالتقاء والمبادئ الموحدة لمختلف العلوم، فإن الأوضاع عند العرب كانت مشابهة تماما، بل هي الأسبق. فهي أيضا قد تغيرت تغيرا جذريا في القرن الثاني للهجرة بسبب انتقال الثقافة من البنية الشفوية إلى البنية الكتابية. وقد أدى ذلك إلى تحول العرب من وجدانية الشعر إلى معقولية النثر، ولذلك قامت «الثقافة العالمة» بالبحث عن خطاب يستوعب كل المعارف، فكان هذا الخطاب الأدبي الذي يأخذ من كل شيء بطرف هو «خطاب التعميمات العلمية».

إن هذه العلاقة المعرفية بين القرن الثاني الهجري والثامن عشر الميلادي تفطن لها بعض النقاد، ولكن لم يبرزوا وجهها الإبيستمولوجي. يقول جميل جبر في كتابه «الجاحظ في حياته وأدبه وفكره»: «كما عرف القرن الثامن عشر في فرنسا بقرن فولتير، عرف العصر الذي عاش فيه أبو عثمان...»، وفي معرض حديثه عن الجاحظ العالم الموسوعي ذكر أن «الجاحظ لم يكن اختصاصيا بل عالم موسوعي يلم بكل فرع بطرف، على نحو ما عرفه القرن الثامن عشر في فرنسا مثلا»[43]. ولكن هذه الإشارات وردت عرضية وبطريقة تقليدية ومن دون إبراز الوظيفة المعرفية لخطاب الجاحظ. ولذلك بَدَتْ إشاراتٍ مضيئة تدفع إلى مزيد من البحث والنظر في الوظيفة المعرفية للخطاب الأدبي في عصر التدوين العربي عموما. فما ملامح تلك الوظيفة؟

يعتبر كتاب الحيوان أحسن مثال على ذلك، فهو كتاب جامع لمختلف علوم عصره، وهو كتاب مؤطر لكل تلك العلوم، على أساس مبادئ عامة هي المبادئ الخمسة للمعتزلة، وضمن مبادئ خاصة أكثر تفصيلا. ويمكن اعتبار المبادئ العشرة التي صاغها الشهرستاني نيابة عن أستاذه الجاحظ في كتابه الشهير «الملل والنحل» خير نموذج لذلك، وهي كما يلي:

1 - المعارف كلها طبيعية وليست اختيارية.

2 - ليس للعباد كسب سوى الإرادة.

3 - العقل أساس التكليف والجاهل المؤمن يعذر بجهله للعلوم.

4 - الطبائع ثابتة للأجسام ولها أفعال مخصوصة بها.

5 - الجواهر وحدها خالدة أما الأعراض فهي فانية.

6 - أهل النار لا يُخلَّدون فيها بل يصيرون إلى طبيعتها.

7 - الله لا يدخل أحدا النار بل النار تجذب أهلها.

8 - نفي صفات الله المضافة إلى جوهره.

9 - الخلق صنفان: عالم بالتوحيد وجاهل به. والجاهل معذور إن آمن، والعالم محجوج إن كفر.

10 - القرآن مخلوق لأن القدم لله وحده[44].

وهذه المبادئ كلها تلتقي بأفكار المعتزلة المنبثقة عن مبادئها الخمسة، وهذا يعني أن النظرية الميتافيزيقية للمعتزلة هي الإطار النظري لعلوم العصر التي أطرها الجاحظ في كتابه. فمبادئه العشرة هذه التي استنبطها الشهرستاني من كتاباته تجمع بين الاستجابة من ناحية للفضاء المذهبي الاعتزالي، والانسجام مع العلم الطبيعي من ناحية أخرى. والمبدآن السادس والسابع مثلا يتضمنان إقرارا بميول الجاحظ إلى الطبيعيين، بل هو يحاول أن يوفق بين العلم الطبيعي والإيمان، وهذا يعني أن العقل في ذلك العصر يقف على نقطة تقاطع بين العقلانية التجريبية والرؤية الميتافيزيقية. وبتعبير آخر أطر الجاحظ علوم عصره في نظرية ميتافيزيقية تنزع منزعا بيولوجيا.

والدليل على ذلك أنه اختار عالم الحيوان بالمعنى البيولوجي ومختلف العناصر الفيزيائية للكون ليثبت الإيمان وعدم تعارضه مع العلم. واختياره هذا دليل على تنمية المعرفة الإنسانية انطلاقا من تدشين البوادر الأولى والبدائية لمبادئ العلوم الطبيعية التجريبية. ومن الطبيعي أن مباحث الجاحظ العلمية التي تجاوزها الزمن اليوم، من الناحية المعرفية، تبقى رائدة في عصرها، إذ كانت كما قال عنها ابن العميد «تعلم العقل أولا والأدب ثانيا»[45].

ولئن أصبح العلم اليوم ينظر إلى «بيولوجية» الجاحظ على أنها من قبيل التخمينات المكتنفة بالخرافة، فإن الروح العلمية التي تميزت بها، و«المنهج التجريبي» الذي اتبعه كافيان لاعتبار الجاحظ قد حقق للمعرفة الإنسانية نقلة نوعية. وهكذا يمكن القول: إن بيولوجية الجاحظ التقليدية في وظيفتها المعرفية تشبه إلى حد كبير بيولوجية ماندال في القرن السادس عشر للميلاد التي اعتمدها فوكو لتحقيق التحقيب الإبيستمي/ المعرفي للفكر الإنساني[46]. وإذا توقفت دراسة جميل جبر للجاحظ حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية للموسوعية حين شبهه بفولتير فإن الوظيفة المعرفية لخطابه البيولوجي تجعله أقرب إلى وظيفة العلم البيولوجي الوضعي، ومن ثم تكون وظيفة فلسفته في عمومياتها أقرب إلى وضعية أوجست كونت.

2 - إحداث قطيعة معرفية مع السائد المعرفي

قاعدة هذه الوظيفة هي إحداث قطيعة معرفية مع التصور الفقهي. ومنطلق ذلك الاعتراف هو الاعتقاد أن المعرفة تسير نحو الأفضل وفق تراكمات تتوارثها الأجيال. ومبرر تلك القطيعة الصيرورة التاريخية والخطية الإبيستمولوجية للمعرفة الإنسانية، حيث يطور فيها اللاحق السابق عبر قطائع ومنعرجات. وقد بين الجاحظ ضمن هذا السياق أن «الحكيم قد يذهب وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره. ولولا ما أودع لنا الأوائل في كتبهم، وخلدوا من عجيب حكمتهم، ودونوا من أنواع سيرهم حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم لما حسن حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة(...)، وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدنا، كما أن مَنْ بعدَنَا سيجد من الحكمة أكثر مما وجدنا»[47].

وإذا كانت هذه هي الرؤية التي بنى عليها الجاحظ فكره، فإن ما أضافه الجاحظ في المستوى الإبيستمولوجي هو التأصيل المعرفي للعقل، بمعنى تأسيس سلطة معرفية عليا لها أصولها وقواعدها ومنهجها،

وقادرة على القطع المنهجي مع السلطة المعرفية النقلية السابقة لها، وعلى استيعاب كل معارف العصر وعلومه داخل أفق معرفي جديد.

ولا يعني هذا إسقاط الفلسفة الحديثة على الجاحظ؛ لأن الإسقاط يرتبط بالمرجع الفكراني/ الأيديولوجي، أما الإبيستمولوجيا باعتبارها فلسفة للعلم فتهتم في جانب كبير من مهامها بالقطيعة المعرفية أو الإبيستمولوجية، فضلا عن تحديد القواعد العامة المشتركة بين كل العلوم داخل مجال زمني واحد يمكن أن تطبق على كل عصر اعتبارا لتاريخ العلم ولخضوع الخطابات العلمية لقواعد معينة. وإذا كانت الإبيستمولوجيا هي التي قامت بهذا الدور في العصر العلمي الحديث فإن الدور نفسه أوكل في العصر الإغريقي إلى الفلسفة، وأوكل في العصر العربي إلى الأدب.

3 - تأسيس قواعد المنهج العلمي

تتحدد الوظيفة المعرفية، إذن، في أدب الجاحظ الموسوعي بوضع «تعميمات علمية» على غرار «فلسفة العلوم»، وهذه التعميمات العلمية قامت على نظرية العقل المعتزلي كما رأينا، وكذلك قامت على جمع العلوم في إطار المعرفة العقلية التي قطعت مع سلطة المعرفة النقلية. هذا جانب مهم من جوانب هذه الوظيفة، وهو وجه أقرب إلى الجانب الفلسفي النظري. أما الوجه العلمي فهو ما أسسه من قواعد للمنهج التجريبي الذي يصلح لجل العلوم لقيامه على ثلاثة شروط، هي: الشك المنهجي والمنهج التجريبي والأسلوب العلمي.

أ - الشك المنهجي

يقوم الشك عند الجاحظ على أسس علمية متقدمة على عصره؛ مما يجعله مؤسس قواعد الشك المنهجي قبل أن يظهر في العصر الحديث. وأهم هذه القواعد إبراز أهمية الشك بالنسبة إلى اليقين؛ إذ «لم يكن يقين قط، حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»[48]، فاليقين منعدم بغير شك، وهذا يعني أن المعرفة مشروطة بالشك في المعرفة الموروثة عن طريق النقل. وهو ما يجعل الشك عند الجاحظ منهجا لا بد من تعلم الحالات الموجبة له «وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما. فلو لم يكن في ذلك إلا التعرف والتوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»[49].

ومن قواعد الشك عند الجاحظ اتخاذ موقف الحياد تجاه الظاهرة المدروسة، والفصل المنهجي بين الذات والموضوع، وهو وعي متقدم بشروط الموضوعية العلمية: «ولم أكتب هذا لتقر به، ولكنها رواية أحببت أن تسمعها. ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له. وليكن قلبك إلى إنكاره أميلَ»[50]. فموضع الشك المنهجي عند الجاحظ لا يكون لا في التصديق ولا في التكذيب، بل في الحياد، وهذا دليل على تحليه بالصرامة المنهجية اللازمة للتحليل العلمي الموضوعي.

ب - المنهج التجريبي

هو منهج حقق علميته عند الجاحظ على بدائيته ومحدودية وسائله وانعدام مخابره. وقد اعتمد الجاحظ مراحله بدقة وبروح علمية كاملة. وأبرز مراحل هذا المنهج هي الملاحظة ثم التجربة وإعادة

التجربة أكثر من مرة، حتى يتحقق قطع الطريق على المصادفة التي تترصد غفلة العالم التجريبي لتنصب نفسها بمنزلة العلم. ثم يعمد أخيرا إلى صياغة القانون العلمي المستنتج من التجربة، ولذلك نجده تارة يقطع أعضاء حيوان ثم يقوم بتشريحه باحثا عن خصائصه ووظائفه، وتارة يغير حيوانا بآخر، كما فعل مع الكلب، باحثا عن الانتباه الغريزي عنده، مع المحافظة على المكان والزمان أنفسهما. وكل ذلك من أجل صياغة قانون علمي يمكن الاطمئنان إليه. وهو آخر مراحل المنهج التجريبي. وعلى الرغم من أن الجاحظ كان ينتهي في التحليل إلى إبراز حكمة الله تعالى في الخلق، وهو ما اصطلحنا عليه بالوظيفة المذهبية للخطاب، فإن المنهج الموصل إلى تلك الحكمة كان خطابا ذا محتوى معرفي، وهو ما يمكن التعبير عنه بجدلية المذهبي والمعرفي في خطاب الجاحظ عن العقل.

والمحتوى المعرفي للمنهج التجريبي عند الجاحظ يكمن في أن ما لاحظته الحواس على امتداد التجارب كلها يثبت خطأها، في حين يثبت العقل أثناء تدخله قوة التحليل المنطقي، فإذا بالجاحظ يسبق ديكارت في قضية الشك المنهجي، وهو ما ينقص كثيرا من أصالة الإبداع الفلسفي الفرنسي منذ فجر الحداثة في القرن السادس عشر. إذ «للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقل. والعقل هو الحجة (...) فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل»[51].

ج - الأسلوب العلمي

أبرز الأساليب العلمية في أدب الجاحظ هو الأسلوب الرياضي المستمد من نظرية التحليل بالخلف أو بالضد. وتتنزل قولته الشهيرة: «بضدها تتميز الأشياء» ضمن أسلوبه الرياضي المنطقي.

كما أنه لم يكتف بالأساليب الرياضية الصرفة، بل نلمسه في الأسلوب الافتراضي الموجود في جمل الشرط، وهي كثيرة عنده ومتشعبة لا يقدر على تتبع تعقيداتها إلا كل ذي عقل فطن وذكاء حاد. والجملة الشرطية خاصية أسلوبية من خصائص النثر العلمي، باعتبار الجملة الشرطية في اللغة العربية هي صورة لغوية عن مبدأ السببية.

ولم يكتف الجاحظ بهذه الأساليب العلمية في دراسة الظاهرة الحيوانية، بل نجده يستثمر ذلك في دراسة الظاهرة اللغوية نفسها، حيث خلص الفكر اللغوي العام من مجال الارتباط بنظريتي المحاكاة المستلهمة من أرسطو، والتوقيف المستلهمة من أفلاطون؛ ليحقق علمية النظرية الاصطلاحية القائمة على التواضع، فكان أول من وضع لبنات للفكر اللغوي الحديث لضبط العلاقة الدلالية بين الدال والمدلول. بل إن الجاحظ قد سبق الجميع في الحديث عن المرجع في الظاهرة اللغوية. ونقصد بالجميع علماء الغرب، سوسير صاحب الثنائية المعروفة الدال (Le signifié) والمدلول (Le signifiant)، وبنفنيست الذي أضاف إلى الثنائية عنصر المرجع، (La référence) وعلماء العربية حيث يعتقد أن حازم القرطاجني هو أول عربي تحدث عن أصناف الوجود الثلاثة في العملية الدلالية: الوجود اللفظي والوجود الذهني والوجود العيني[52].

كما أن للجاحظ اهتمامات معرفية أخرى بسبب خضوعه للسنة الأدبية السائدة في عصره، وهي «الأخذ من كل شيء بطرف»، فقد شمل خطابه العقلي التفكير في الظاهرة الإنسانية عموما، لا سيما العلوم النفسية،

وإن كانت في عصره بدائية؛ ففي نص القاضي والذبابة المشهور يقدم لنا صورة عن الشخصية وما تصطنعه النفس البشرية من سلوكيات مناقضة لطبيعتها بحكم عامل ثقافي كالوظيفة أو العمل أو الموقع الاجتماعي. يقول: «كان لنا بالبصرة قاضٍ (...) لم ير الناس حاكما قط(...) وقورا حليما ضبط نفسه وملك من حركته مثل الذي ضبط وملك(...)، وكان مع ذلك لا يحرك يده، ولا يشير برأسه، وليس إلا أن يتكلم. فبينما هو كذلك، ذات يوم، وأصحابه حواليه(...)؛ إذ سقط على أنفه ذبابٌ(...)، ثم تحول إلى مؤق عينيه، فرام الصبر في سقوطه على المؤق، وعلى عضه ونفاذ خرطومه (...)، فمازال يلح عليه حتى استفرغ صبره وبلغ مجهوده، فلم يجد بدا من أن يذب عن عينيه بيديه(...)، فتنحى عنه بقدر ما رد يده، وسكنت حركته ثم عاد إلى موضعه (...)، ثم ألجأه إلى أن يذب عن وجهه بطرف كمه(...)[53].

والجاحظ في هذا النص قصد في مستوى منطوق الخطاب مدى ما وهب الله تعالى هذا الذباب الحقير من شدة الفعل، حتى اهتز له هذا القاضي الوقور، وهو في قمة العقل، ولكن في مستوى النص الغائب يكشف عن آلية من آليات الشخصية البشرية. وهذا دليل على أن النصوص من وجهة نظر تحليل الخطاب لا تحمل بالضرورة المعنى الذي قصده الكاتب حتى لو احتج هذا الكاتب واعترض علنا على نقاده؛ إذ ليس له الحق في أن يضرب وصاية على نصه. ولذلك تحدث بعض نقاد التحليل في عصر ما بعد البنيوية عن موت المؤلف وولادة المتلقي.

4 - وضع منطلقات لعلم اللغة العام

من المعروف أن الجاحظ ألف كتاب الحيوان قبل «البيان والتبيين»، ومن المعروف أيضا أن مقدمة كتاب الحيوان هي مقدمة بيانية بامتياز؛ إذ جعل من موضوع الدلالة النواة التي يدور عليها كتاب الحيوان، حتى خرجت الدلالة من الحيز اللغوي إلى الدلالة الكونية، حيث لا يخرج الكون كله، كما سبق ذكره، عن كونه دليلا يمكن المستدِل العاقل من نفسه.

ويبدو أن الجاحظ، بعد أن انتهى من الدلالة التطبيقية في كتاب الحيوان، قد تكونت لديه خبرة نظرية حول مسألة الدلالة؛ فكتب كتاب البيان والتبيين ضمن هذا السياق. وانتقل بذلك من التوظيف الفكراني/ المذهبي إلى التأسيس الإبيستمولوجي للتفكير اللغوي عموما.

ويمكن ضبط الإضافة المعرفية للجاحظ في المجال اللغوي العام ضمن ثلاثة مستويات: الأول هو التفطن لمختلف أبعاد الظاهرة اللغوية، مثل علم الأصوات. والثاني هو تجاوز المركزية اللسانية في الدلالة وتوسيعها لتشمل أركانا دلالية أكثر شمولية. والثالث هو تحقيق سبق في ضبط ملامح أولية لنظرية الكتابة التي أعقبت العصر الشفوي.

بالنسبة إلى **المستوى الأول**: يتوسع الجاحظ في تحليل فيزيائي لعملية التصويت أو التلفظ بتعبيره. ويحدد الأعضاء المنتجة للأصوات ومخارجها، ويضبط دورها وتضافرها، من ذلك مثلا دور كل من اللسان والأسنان.

بالنسبة إلى اللسان، فقد اعتبره الأداة الرئيسية للكلام لأنه كلما كان سليما كان اللفظ صحيحا، وكلما ازداد حجمه بحيث يصك جوانب الفم ويملأه ولم يترك خلاء لمرور الهواء كان أوفى بالغاية. أما الأسنان فإن

أثرها في البيان «أوضح وأقوى، وسقوط بعض الثنايا يشوه اللفظ، وخير من سقوطها جميعا إذا استحال وجودها جميعا»[54].

بل إنه يقوم بتشريح جراحي (anatomie chirurgicale Une) لكامل الجهاز الصوتي، من أسنان ولسان ولحم ومغارز وغير ذلك مما يُعتبر اليوم من صميم علم الأصوات الحديث... يقول الجاحظ: «وقال أهل التجربة، إذا كانت في اللحم الذي في مغارز الأسنان تشمير وقصر سمك ذهبت الحروف وفسد البيان، وإذا وجد اللسان من جميع جهاته شيئا يقرعه ويصكه، ولم يمر في هواء واسع المجال، وكان لسانه يملأ جوبة فمه، لم يضره سقوط أسنانه إلا بالمقدار المغتفر، والجزء المحتمل. ويؤكد ذلك قول صاحب المنطق، فإنه زعم في كتاب الحيوان أن الطائر والسبع والبهيمة كلما كان لسان الواحد منها أعرض كان أفصح وأبين وأحكى لما يلقن، ولما يسمع كنحو الببغاء والغداف وغراب البين وما أشبه ذلك...»[55].

أما المستوى الثاني: فقد تجاوز الجاحظ - لأول مرة في تاريخ الفكر البشري - التحديد الأرسطي، حيث اقتصرت الدلالة على اللسان المعبر عنه بمقولة «الحيوان الناطق»؛ ليصبح وجه الاستدلال البياني خماسي الأبعاد: اللفظ والخط والعقد والإشارة والنصبة؛ فنظرية البيان التي اشتهر بها الجاحظ تطرح للقارئ الكون كتابا مكتنز الدلالة، وكنزا لا ينفد من المعاني والعبر والمواعظ، ومنبعا للحكم لا ينضب. فقد قسم البيان خمسة أقسام: أربعة منها تخص الإنسان وهي «اللفظ» و«الخط» و«العقد» و«الإشارة»، وواحد يشترك فيه الحيوان والجماد مع الإنسان، وهو «النصبة»، لأن «موضوع الجسم ونصبته دليل على ما فيه. الجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه قد شارك الإنسان الحي الناطق. ومن جعل أقسام البيان خمسة فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز في اللغة وشاهد في العقل. فهذا أحد قسمي الحكمة، وأحد معنييْ ما استخزن الله تعالى من الوديعة»[56]. ولأن «الأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما يخبر الهزال وكسوف اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السمن وحسن النضرة عن حسن الحال»[57].

وبناء على ذلك فالكون بأسره يسير وفق نظام معين مضبوط، رسم الله تصميمه بدقة، وكله أدلة تمكن المستدل/ الإنسان من نفسها، وتقتاده إلى معرفة ما استخزن فيها من البرهان. وقد ضبط الجاحظ مصادر الحكمة في تنميط رياضي آخر وحجاج في غاية الدقة المنطقية. يقول محددا عناصر الكون وعلاقتها بالدلالة: «ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة، وهو لا يعقل الحكمة، ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة، وهو يعقل الحكم، وعاقبة الحكمة. فاستوى بذلك العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل. فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا. فشارك كل حيوان، سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة وعدم الاستدلال. واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلا»[58].

في هذا النص يجمع الجاحظ الإنسان مع الحيوان والجماد في كونه دليلا على الحكمة. ويميز بينهما بالعقل الذي به يستدل، ومن خلاله ينفذ إلى تلك الحكمة. فالإنسان، إذن، هو الوحيد المعني بالحكمة،

يستنبطها من نفسه ومن الحيوان والجماد، عن طريق الاستدلال العقلي. وهو بذلك يفلسف الظاهرة الدلالية ويخرجها من ضيق العبارة إلى آفاق الوجود؛ فالنظرية البيانية عند الجاحظ ليست مجرد نظرية لغوية، بل هي نظرية فلسفية تفسر الوجود. وهو بذلك لا يقل قيمة عن الفلاسفة المحدثين الذين طوروا اللسانيات الحديثة إلى فلسفة ما بعد حداثية.

وأما المستوى الثالث: فقد كان الجاحظ سباقا إليه، ووضع للكتّاب أصول مهنتهم وتفاصيل الكتابة والمراجعة ومختلف أصناف التنقيح؛ لأن الكاتب ليس كالمتلفظ، وإذا ترك الكتابة على علاتها تكون كتابته، كما قال، غفلا ولذلك ينصح بإعادة تصويب الكتابة وتهذيبها.

بل إن الوظيفة الانتباهية التي أتينا عليها سابقا، والمتمثلة في تضمين الجاحظ للاستطرادات الهزلية والفكاهية في نصوصه، يمكن أن تعد من المبادئ الأساسية للخطاب المكتوب؛ لأنها بدت ضرورة لا بد منها؛ إذ يرى أن «وجه التدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلفُه نشاطَ القارئ له، ويسوقه إلى حظه بالاحتيال له، فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب، بعد ألا يخرجه من ذلك الفن، ومن جمهور ذلك العلم»[59]. وهو ما يجعلنا نقر بإسهام الخطاب الجاحظي في وضع منطلقات أولية لعلم الكتابة الذي اكتمل في العصر الحديث مع كل من جاك جودي (Jack Goody) في كتابه «العقل الكتابي» (La raison graphique) أو جــاك دريدا (j. Drrida) في كتابه الشهير «في علم الكتابة» (De la grammatologie)[60].

خاتمة

من الصعب الإلمام بكل وظائف الخطاب؛ لأن محاصرة ظاهرة الكلام بقوانين علمية صارمة من قبيل الادعاء. ولكن ذلك لا يمنع من الإقرار في آخر هذا البحث أننا أسهمنا في إثارة أشياء مهمة وعديدة عما يمكن أن نسميه «وظيفة عقلية لخطاب أبي عثمان. فهو دراسة حاولت أن تستثمر نظرية الوظائف كما حُددتْ منذ العصر الشكلاني على يد جاكبسون خاصة، بعد تطعيمها بآخر ما آلت إليه فلسفة الخطاب في العصر الحديث. والبحث أيضا محاولة لرصد خطوط التماس بين بعض التخصصات العلمية في المجال الأدبي؛ ليجد له موطئ اختصاص أدبي فيما يعرف بنظرية «التداخل بين التخصصات العلمية» (l'interdisciplinarité).

وضمن هذا الهدف البحثي نجد أن من بين النتائج التي جرى تحقيقها في هذه الدراسة أن العقل مع الجاحظ ظل منخرطا مع القديم السائد من حيث وظيفته المذهبية التي كانت دفاعا إما عن السلطة المركزية، وإما عن العقيدة الإسلامية المعتزلية خاصة. وهو دفاع عن العروبة بصفة عامة في مواجهة الزحف الشعوبي. وهي وظيفة وردت في مستوى الظاهر لخطاب العقل الجاحظي، أي في مستوى المصرح به. وكان من ناحية أخرى فائضا على هذا القديم من حيث وظيفته المعرفية التي كانت تهدف إلى تأطير مختلف العلوم داخل خطاب عام، وهي وظيفة وردت في مستوى البنية الصامتة للخطاب؛ إذ لم يكن الجاحظ يهدف لها هدفا مباشرا، وإنما جرى استنباطه بحكم مرجعياتنا القرائية وخلفياتنا الثقافية المتحكمة في عملية التحليل، وهذا ما نقصده بتحليل الخطاب في المنظور الفكري والنقدي والفلسفي. فلو تمت قراءة كتاب الحيوان في القرن الثاني للهجرة لما تمكن أي ناقد من أن يثبت ما ذهبنا إليه من تفاصيل المنهج التجريبي؛ لأن أفق المعرفة في ذلك العصر لا يمكن من وجود آليات للتحليل كما وفرها عصرنا.

كما أن خطاب العقل عند الجاحظ بدا أيضا من خلال هذه الدراسة بثلاثة أوجه في مستوى وظيفته المعرفية: تمثل وجهه الأول في تأطيره لمختلف علوم عصره داخل بنية واحدة للفكر، وذلك تحت تأثير فلسفة حفريات المعرفة عند فوكو باعتبارها فلسفة تحليل الخطاب. أما وجهه الثاني فقد كان تحت تأثير مرجعيات أخرى لسانية ووضعية وإبيستمولوجية متمثلا في مختلف المحتويات المعرفية لهذا الخطاب، لاسيما التعميم المعرفي الضروري للبحث في العلاقات بين أصناف المعارف وتحديد ما يجمع بينها من القواسم المشتركة والمتداخلة، بالإضافة إلى إبداعاته في مجال الظاهرة اللغوية المجردة

وعلم الدلالة العام. وأما وجهه الثالث فهو تحقيق السيادة المعرفية للعقل بعد تحقيق قطيعة معرفية مع المعرفة السائدة قبله، وهي سيادة تمثلت في تحقيق أصول المنهج العلمي وقواعده. وقد تحدد كل ذلك من خلال رؤية خاصة لمفهوم الوظيفة وعلى أساس منهجي لعله ما ميز هذه الدراسة، وهـو الأسـاس الـذي اصطلحنا عليه بـ «النص الغائب».

وهكذا تكون الفكرة المستخلصة أخيرا أن تحليل الخطاب ليس تحليل نصوص بقدر ما هو الكشف عن تداخل بين سلطات بتعبير فوكو: هي سلطة النص، وسلطة القارئ كمتلق داخلي، وسلطة المتلقي الخارجي الذي يستحضره الكاتب والقارئ في آن، وهي بعد ذلك كله صورة عاكسة لثقافة العصر وموهبة الإبداع من جهة المؤلف وقدرة النقد من جهة القارئ. إنها عملية معقدة ومركب من العوامل التي يصعب ضبطها.

الهوامش

1 راجع مصطلح «وظيفة» عند جورج مونان: «مفاتيح الألسنية»، تعريب الطيب البكوش، ص168. وللتعمق أكثر يمكن قراءة

Essais de linguistique générale de Roman Jakobson, notamment le chapitre Linguistique et poétique.

وكذلك يراجع معجم تحليل الخطاب لبتريك شورودو ودومنيك مونجنو، (النسخة العربية) ص257، والنسخة الأصلية Dictionnaire d'analyse du discours, p 265 كما يمكن مراجعة

C. détrie, P. Siblot, B. Verine: Notions et concepts pour l'analyse du discours, P126.

2 انظر: حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب: دراسة الحدث الجاحظي.

3 لمعرفة مفهوم الإبيستمي وخصائصه التحقيبية للفكر، وباعتباره مفهوما حمل الفكر من مجال ارتباطه بما هو خارج عن ذاته إلى مجال تاريخ أنظمته الداخلية يراجع كتاب

M. Foucault: L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard

4 للتعمق في بنية العقل الكتابي ينظر كتاب: ـ jack goody: la raison graphique

والطريف أن ما أتى به جاك قودي من قواعد في كتابه هذا يجد صدى له في كتب الجاحظ التي أسست نظام الكتابة في الثقافة العربية. كما أن توسع الجاحظ في أركان الدلالة لتشمل الحرف والنصبة والهيئة، إلخ... يجد صدى له عند جاك داريدا في كتابه الموسوم بـ«علم الكتابة»، ص69 (De la grammatologie) وخاصة في معرض حديثه عن الكتابة التصويرية (pictographique) و«الكتابة الرمزية» (idéographique) إلا أن إشكالية هذا البحث ليست إبراز الإسهامات العربية في تأسيس العقل الكتابي بقدر ما هي إبراز دور ذلك في التاصيل الإبيستمولوجي للمعرفة عموما. سنتعمق في ذلك في أثناء الحديث عن وظيفة المحتوى المعرفي لخطاب العقل عند الجاحظ.

5 انظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، فصل (البيان).

6 جميل جبر: الجاحظ، ص20.

7 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص86.

8 جميل جبر: الجاحظ، ص22.

9 الجاحظ، رسالة فخر السودان على البيضان، الرسائل، ص205.

10 نقصد بالخطاب الترسلي الرسمي كل الرسائل الأدبية التي يكون موضوعها معالجة قضايا متصلة بالدولة والمجتمع.

11 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص35.

12 المصدر نفسه، ج1، ص90.

13 المصدر نفسه، ج1، ص88.

14 حمادي صمود: التفكير البلاغي في الحضارة العربية، ص301. وللتعمق في نفعية الخطاب عموما انظر:

Anne Reboul, Jacques Moescher: Pragmatique du discours: De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours, Ed; Armand colin, 1998.

15 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص40.

16 حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، ص159.

17 الجاحظ، الحيوان، ص158.

18 حمادي صمّود: التفكير البلاغي عند العرب، ص158.

19 القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 190.

20 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص35.

21 المصدر نفسه، ج1، ص36.

22 هذا هو تعريف ابن خلدون لعلم الكلام، وهي الجملة الأولى من باب «علم الكلام» في المقدمة.

23 توجد مناظرة تستحق الدراسة وهي التي دارت بين الجاحظ المعتزلي وابن الراوندي. انظر كتاب «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» لعبدالرحمن بدوي؛ إذ تعرض لكل من رسالة «فضائل المعتزلة» للجاحظ ورسالة «فضائح المعتزلة» لابن الراوندي. وتجدر الملاحظة أنهما توفيا معا سنة 250هـ.

24 ذكره عمر التريكي: الرازي وعقلنة الإيمان، مجلة 15/ 21، العدد 9، ص55.

25 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص90.

26 المصدر نفسه، ج7، ص57.

27 المصدر نفسه، ج1، ص153.

28 المصدر نفسه، ج1، ص124.

29 الجاحظ، رسالة الرد على النصارى، ص21. وانظر الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، هامش العدد 88، ص449.

30 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص124.

31 المصدر نفسه، ج1، ص207.

32 المصدر نفسه، ج1، ص202.

33 المصدر نفسه، ج1، ص205.

34 المصدر نفسه، ج1، ص86.

35 المصدر نفسه، ج6، ص63.

36 أوجست كونت، هو من أسس فلسفة العلوم قبل باشلار، بل تعتبر وضعية كونت هي من مهدت لفلسفتين لاحقتين لها: الأولى هي الإبيستمولوجيا مع باشلار التي اهتمت بالقطائع الإبيستمولوجية بين العلوم. والثانية حفريات المعرفة مع فوكو التي اهتمت بالتحقيب الإبيستميائي للفكر. وفي الحالتين كان لتقسيم كونت تاريخ الفكر البشري إلى ثلاث مراحل الأثر الكبير في الفكر العلمي بعده. بل كان سباقا في أن يستنبط من الوضعية علما جعله علم العلوم أو علم التعميمات العلمية الذي ينظر فيما يجمع بين كل العلوم من مبادئ مشتركة. للتعمق في هذه الإشكاليات الفلسفية الحديثة يراجع كتاب Philosophie des sciences, éd. Gallimard, 1997

37 محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ج1، دار النشر المغربية، ص24.

38 نقلا عن الجابري، المرجع نفسه، ص24، الهامش، العدد 8.

39 المرجع نفسه، ص25.

40 المرجع نفسه، ص11.

41 الجاحظ: الحيوان، ج1، ص5.

42 تعتبر فكرة اتفاق الجميع في البنية المعرفية داخل عصر ما، على الرغم من اختلافهم المذهبي، جوهر فلسفة حفريات المعرفة عند فوكو، وأساس نظرية الخطاب. فأهل كل عصر يتفقون في القواعد العامة للتفكير أو ما يمكن تسميته بالبنية العميقة، في حين يختلفون في البنية السطحية التي تهتم بالتأويل المذهبي أو الفكراني المختلف. بهذه الخلفية الفلسفية والمنهجية قال محمد عابد الجابري، عن كل اتجاهات الخطاب العربي المعاصر بسلفييه وعلمانييه، بأنهم كلهم يخضعون لسلطة مرجعية واحدة، وأنهم كلهم سلفيون. انظر كتابه «الخطاب العربي المعاصر».

43 جميل جبر: الجاحظ، ص7 وص 76.

44 الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص43 ـ 76.

45 ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص473.

46 ميشال فوكو: نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، ص61.

47 الجاحظ، الحيوان، ج1، ص85.

48 المصدر نفسه: ج6، ص63.

49 المصدر نفسه، ج6، ص64.

50 المصدر نفسه ج6، ص64.

51 المصدر نفسه، ص64.

52 يراجع في هذه المسائل: F. de Saussure, Cours de linguistique générale, éd. Payot,1995.

وكذلك Émile Benveniste: Problèmes de linguistique générale. Gallimard,Paris, 1966.

وحازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص19.

53 الحيوان، ج3، ص343.

54 الجاحظ البيان والتبيين، ج1، ص142.

55 المصدر نفسه، ص142.

56 الجاحظ، الحيوان، المقدمة، ج1، ص33.

57 المصدر نفسه، ص33.

58 المصدر نفسه، ص33.

59 الجاحظ: البيان والتبيين، المقدمة، ص6.

60 للتعمق في الأمر يمكن مراجعة النسخة العربية للكتاب، تعريب: أنور مغيث ومنى طلبة، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

- **الجاحظ، كتاب الحيوان**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، 1965.
- **الجاحظ، الرسائل**، القاهرة، 1955.
- **الجاحظ**، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، د ت.

ثانيا: المراجع العربية

- **الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبدالكريم**: الملل والنحل، طبعة مصر، 1846.
- **باتريك شارودو ودومنيك مونجينهو**: معجم تحليل الخطاب، تعريب: **حمادي صمود وعبدالقادر المهيري**، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا للنشر، تونس، 2008.
- **جميل جبر**: الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. ت.
- **جاك دريدا**: في علم الكتابة، تعريب: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، 2008.
- **جورج مونان**: «مفاتيح الألسنية»، تعريب: الطيب البكوش، منشورات سعيدان، تونس، 1994.
- **حمادي صمود**: التفكير البلاغي عند العرب (دراسة الحدث الجاحظي)، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981.
- **حازم القرطاجني**: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد بلخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966.
- **ابن خلدون**: عبدالرحمن: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1984.
- **ابن خلكان**: أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1967.
- **الشرفي عبدالمجيد**: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، منشورات الجامعة التونسية، ط1، تونس، 1982.
- **عبدالرحمن بدوي**: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- **عمر التريكي**: الرازي وعقلنة الإيمان، مجلة 15/ 21، (مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي)، العدد 9، تونس، 1990.

- **محمد عابد الجابري:** مدخل إلى فلسفة العلوم، ج1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1980.
- **محمد عابد الجابري:** الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.
- **محمد عابد الجابري:** بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.
- **ميشال فوكو:** نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، تعريب: أحمد السطاطي وعبدالسلام بن عبدالعال، المغرب، 1988.

ثالثا: المراجع الأجنبية

- **Anne Reboul,** Jacques Moescher: Pragmatique du discours: De l'interprétation de l'énonce à l'interprétation du discours, Ed; Armand colin, 1998.
- **Auguste Comte:** Philosophie des sciences, éd. Gallimard, Tel, 1997.
- **C. détrie, P. Siblot, B. Verine:** Notions et concepts pour l'analyse du discours, honoré champion éditeur, paris, 2001.
- **Émile Benveniste:** Problèmes de linguistique générale. Gallimard, Paris, 1966.
- **Gaston Bachelard:** Épistémologie, P.U.F. 1972.
- **Gaston Bachelard:** Le Nouvel Esprit scientifique. Éditions Alcan 1934.
- **F. de Saussure,** Cours de linguistique générale, éd. Payot, (1913)1995.
- **Jack Goody :** La raison graphique ,Minuit , Paris ,1979.
- **M. Foucault:** L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard.
- **P. Charaudeau et D. Maingueneau:** Dictionnaire d'analyse du discours, Editions du Seuil, Paris, 2002.
- **R. Jackoson:** Essais de linguistique générale, éd, de Minuit, 1973.

عالم الفكر العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

نَظَرِيَّةُ الخَلْق عند ابْن عَرَبي

د. مجدي محمد إبراهيم*

شَغَلَتْ نظرية الخَلْق أنظار الفلاسفة والمتكلمين والصوفية المسلمين، وتناولها الفلاسفة كما تناولها المتكلمون، من حيث اتصالها بمسألة الخلق من عدم، وبمسألة حشر الأجساد أو مشكلة إعادة المعدوم، وهل هي لعين ما كان أو لمثل ما كان؟ للصلة الوثيقة بينها وبين موضوع حشر الأجساد الذي يؤمن به المتكلمون وعلى رأسهم الغزالي، ويعارضه فلاسفة المسلمين وفي مقدمتهم ابن سينا، ثم ارتباط نظرية الخلق بمسألة العلم الإلهي، كما جاءت لدى الفلاسفة الخُلَّص، وكما حَقَّقَهَا فلاسفة الصوفية أيضا. هذا الموضوع هو من الصعوبة بمكان، لدرجة أن الغزالي، وهو المتكلم الأشعري، ذَهَبَ إلى تكفير الفلاسفة في تلك المسائل الثلاث، ولم يَألُ جهدا في تفنيد آرائهم ووضعها الموضع الصحيح قبل أن يحكم عليهم بالكفر في هذه المسألة أو تلك[1].

فلئن كان المتكلمون قالوا بحدوث العالم فإن الفلاسفة أجزموا بقدمه، ولئن أنكر الفلاسفة حشر الأجساد وإعادة المعدوم لعين ما كان، فإن المتكلمين أقروا بوجوب حشر الأجساد، وبأن العَوْدَ إنما يكون لعين ما كان لا لمثل ما كان، حتى كتب «عضد الدين الإيجي» في المقصد الأول من المرصد الثاني من كتاب «المواقف في علم الكلام»، تحت مسألة إعادة المعدوم، ليقول: هي عندنا جائزة خلافا للفلاسفة، والتناسخية، وبعض الكرامية، وأبو الحسن البصري[2]، وبالمثل نجد متكلما كبيرا كالفخر الرازي يقول، في «إعادة المعدوم»، هي عندنا جائزة خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة[3].

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة - كلية التربية والآداب - جامعة قناة السويس - العريش - مصر.

ثم إذا كان المتكلمون جزموا بأن الله يعلم الكليات والجزيئات معا، فإن الفلاسفة - ولهم حججهم في ذلك - قالوا بأن الله يعلم الكليات دون الجزيئات. وبمثل هذا أو نحوه دَارَ الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين، حتى أضحت تلك المسائل العويصة (قدم العالم وحدوثه - وحشر الأجساد أو إعادة المعدوم - والعلم الإلهي) من الصعوبة بمكان، بحيث نجد فيلسوفا كبيرا، في مثل قامة ابن رشد، يقول لافتا النظر إلى صعوبة الخوض في تلك المسائل: «ويُشْبهُ أن يكون المُخْطئ في تلك المسائل من العلماء معذورا، والمصيب مشكورا أو مأجورا»[4]، وذلك لكثرة الآراء فيها واختلافها بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية ثم لتضاربها أحيانا، وأحيانا أخرى لتناقضها؛ مما يَجْعَل هذا الموضوع على كثرة الآراء فيه أوسع من أن يُحْصَر. ثم إذا كانت مسألة قدم العالم وحدوثه تَمَسُّ مباشرة نظرية الخلق لأنها أقرب المسائل الثلاث إليها، فما العلاقة إذن بين نظرية الخلق هذه ومسألة حشر الأجساد وإعادة المعدوم ومسألة العلم الإلهي؟

وللإجابة عن ذلك ينبغي أن نتوقف لنُحَدّد بعض المفاهيم الخاصة بنظرية الخلق في علاقاتها المتشابكة، حتى إذا ما وَضَحَتْ العلاقة مثلا بين خلق العالم في مشكلة كمشكلة قدم العالم وحدوثه ونظرية الخلق - مُطلق الخلق - في الدوائر الفلسفية الثلاث، متكلمين وفلاسفة وصوفية، وَضَحَتْ تباعا العلاقة بين إعادة المعدوم وعلاقته بحشر الأجساد من جهة، ثم علاقة نظرية الخلق بالعلم الإلهي من جهة ثانية. وعليه، فيمكن القول أولا إن المعدوم الذي يتصل بحشر الأجساد هو معدوم بعد الخَلْق، وليس قبله، يعني بعد أن وجدَ ثم عُدمَ فكيف يُعَاد؟ وَهَبْ أنه عَاد فهل العَوْدُ لعين ما كان أم لمثل ما كان؟!

سَلَكَ المعتزلة مذهبا جاء فيه أن المعدوم شيء ثابت، والوجود حَالٌ يُعْرَض له مرة، وينقطع تارة، ويعود أخرى، فيتحقق معنى العَوْد باعتبار بقاء الذات. فهذا هو معنى المعدوم بعد الخلق، وليس قبله، لأن ما قَبْل أن يُوجَد يمكن أيضا أن يُطلق عليه معدوم غير أنه ثابتٌ في علم الله، كما هي الحال في نظرية الخلق لدى ابن عربي وفلاسفة الصوفية. ومن الظاهر جدا أن الفلاسفة، ومعهم المعتزلة، اعتمدوا على «فكرة الزمان» التي تَفْرض الحركة والتغيير والتبديل على الأجسام المادية بخلاف المتكلمين الذين اعتمدوا على «فكرة الإمكان والجواز»، فمن الجائز جدا أن العَوْدَ يكون لعين ما كان لدى المتكلمين، ولا يكون إلا لمثل ما كان لدى الفلاسفة، وذلك حين يتخلل الأشياء قانون الزمان وعدم الثبات كأن يقال: فلانٌ عَادَ إلى البلد، أي بقي موجودا خارج البلد زمانا، وكان له كَوْنٌ في البلد، فعَادَ إلى مثل ذلك، أي لمثل ما كان عليه لا لعين ما كان، موضوعا في الاعتبار تَخَلُّل الزمان وعوامل الحركة والتغيير[5].

وترتبط نظرية الخلق بإعادة المعدوم وبمسألة الثواب والعقاب اللذين لولاهما (أي الثواب والعقاب) لكان خَلْق العالم بما فيه ومن فيه سَفَهًا لا حكمة من ورائه، ولا يحتاج إلى شيء يتصف به أكثر من كونه خُلقَ سَفَها مَعَاذَ الله. فمُحَالٌ أن يكون العالم مخلوقا على السَّفه بغير حكمة، فإن دلالة العقل تقول إنا لنرى في دار الدنيا مُطيعا وعاصيا، ومحسنا ومسيئا، ونرى المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، فإن لم يكن حشر ونشر، يصل فيه الثواب إلى المحسن والعقاب إلى المُسيء لكانت هذه الحياة الدنيا عبثا، بل سَفَهًا[6].

ويتصل بإعادة المعدوم موضوع شيئية المعدوم، وهو موضوع مُتَفَرّعٌ على مسألة الوجود، هل الوجود مُغاير للماهية أم لا؟! فقد ذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسن البصري إلى أن وجود كل شيء وصفٌ مُغَاير لماهيته، وذهب كثيرٌ من المتكلمين وجمهور الحكماء إلى أن وجود الشيء وصف مغاير لماهيته، ليست الماهية هي عين وجود الشيء، ومنهم من قال الشيء هو القديم. وأما الحادث فيُسَمى شيئا بالمجاز والتوسع. وتكلم جهم بن صفوان في أن الشيء هو المحدث، والباري سبحانه مُشيِيء الأشياء[7]. ولهذا الموضوع ما يناظره في الاصطلاح الصوفي بما يتصل بنظرية الخلق مباشرة، وبما يسمى بشيئية المعدوم باعتبار المعدوم يكون هنا قبل الخلق لا بعده، إذْ يَتَفَرَّعُ عن الشيئية اثنان: شيئية ثبوت وشيئية وجود، كما سنرى لاحقا.

وواضح أن العلاقة ظاهرة بين نظرية الخلق ومسألة إعادة المعدوم المتصلة بحشر الأجساد، فمعنى المعدوم المُراد إعادته هنا هو ما يكون بعد الخلق، أي بعد الإيجاد، إذْ كان موجودا فعُدِمَ فماذا عَسَاهَا تكون إعادته؟! وليس هذا هو المقصود بنظرية الخَلْق على التحقيق، لأن الخلق المشار إليه هنا هو خَلْق العالم قبل أن يكون، وبالتالي مرتبة الوجود الإنساني في مَرَاحل الخَلْق، فالمقصود بالخلق هو خلق العالم وخلق الإنسان. وهنا تدخل معنا مسألة العلم الإلهي لتقول بأبلغ لسان إن العالم بكل ما فيه وَمَنْ فيه كان واجدا، أو كان ثابتا في علم الله قبل أن يكون، وقبل أن يوجد في الواقع الفعلي، وهذا هو مفهوم الأعيان الثابتة واتصاله بنظرية الخلق عند فلاسفة الصوفية، وبخاصّة عند ابن عربي والأعيان هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة، ولكنها سُميَتْ أعيانا ثابتة لنسبة الثبات لها في علم الله، فهي حقائق أزلية في علم الله الأزلي غير مجعولة (غير موجودة)[8].

ولقد تَوَسَّعَ فلاسفة الإسلام قبل ابن عربي في مسألة العلم الإلهي وبحثوا في «الصور المُفَارقة» والعقل الفعال، لكن بمنهج العقل والبرهان لا بمنهج الذوق والعرفان الذي اعتمده الصوفية، وإنْ كان فلاسفة الإسلام، وفي مقدمتهم الفارابي مثلا[9]، قد اعتمدوا الفلسفة اليونانية وتأثروا بها مباشرة: مذهب أفلوطين في الصدور والفيض، ومذهب أفلاطون في المثل الأبدية، ومذهب الرواقية في النفس العاقلة وانبثاثها في الأجسام وهكذا: «فمنذ الأزل وُجِدَتْ الأشياء في علم الله وهذا علة وجودها، والله جل وعلا يعقل، فالعقل الأول صادرٌ عنه فائض من وجوده. وهذا العقل العاشر الذي يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية، فالموجودات إذن ثلاث مراتب: أولاها الوجود الإلهي. وثانيتها: وجود هذه العقول المتدرجة. وثالثتها: وجود العقل الفعال. ومن هنا نفهم كيف تعددت الكثرة عن الواحد الذي لا يتعدد، وكيف جاءت الصلة بين المعاني المُجَرَّدة والمحسوسات»[10].

والملاحظ أن المرتبة الثالثة هي مرتبة العقل الفعال، وهو عقل الفلك الأدنى، يسمى فعالا، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي ينفعل به، والذي يسمى بالعقل المستفاد، غير أن هذا العقل الفعَّال (وإنْ يكن واهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع تلك الصور في وحدة تؤلّف المحبةُ بين أجزائها؛ إذْ يجمعها أولا في عقل الإنسان) ليس فعالا دائما، لأن المادة تقيّد فعلَه. أما العقل الذي هو فَعَّال دائما والمتحقق تحققا تاما فهو الله[11].

إذا نحن وضعنا في الاعتبار اختلاف منهج الذَّوْق والعرفان عند ابن عربي عن منهج العقل والبرهان لدى الفلاسفة، وفي مقدمهم الفارابي، حكمنا أن نظرية الخلق كما تصورها الفلاسفة، وكما تناولها ابن عربي تتشابه فيما بينهم مجرد تشابه لا يمس المضمون في شيء، فمثل هذا التشابه لا يلغي مستند الصوفية مضمونا على منهجية القلب والمعرفة الذوقية، حتى لقد جعلوا الغاية من خلق الإنسان هي «العرفان». وقد سئل رُوَيْم بن أحمد عن أول فَرْض فرضه الله عز وجل على خلقه، فقال: المعرفة لقوله تعالى: «وما خَلَقْتُ الجن والإنس إلا ليعبدون»[12]، قال عبدالله بن عباس معناه إلا ليعرفون. وصرح الجنيد أن أول ما يحتاج إليه العبد من الحكمة، معرفة المصنوع وصانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، ويذل لدعوته، ويعترف بوجوب طاعته، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه»[13].

ليس هذا فقط، بل إن نظرية الخلق نفسها ترتبط بأداة المعرفة لدى الصوفية المسلمين، «القلب»، إذْ يعكس تطور مفهوم القلب عند الصوفية شكلا روحانيا من حيث إنهم جعلوا منه كونا جامعا أصليا وحقيقيا، بينما ينظرون إلى العالم المحيط كأنه مرايا عاكسة. وإنه الجيلي هو الذي يقول: «القلب هو الأصل والعالم هو الفرع، لقوله تعالى: ما وسعتني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن. وهنا يكون قلب المؤمن هو الأصل أهمَّ من العالم، الأرض والسماء اللاتي لم تسع الله، في حين وسعه قلب العبد المؤمن: «فلو كان العالم هو الأصل لكان أولى بالوسع من القلب». وهكذا تنتقل معان أنطولوجية، مثل الإطلاق واللانهائية إلى القلب ولا يحتملها العالم، فالحق المطلق لا ينزل إلى العالم باعتباره وسعا له، وإنما يستقر القلب الذي أُعِدَّ ليكون وسعا لتجليه، (وهم في ذلك يعتمدون على مفهوم قرآني للقلب)، مع ما يبدو واضحا أن فكرة الوسع التي يتصف بها القلب عند صوفية المسلمين قد تأخذ في إطار المقارنة بمنهج الأشباه والنظائر (فيكون لها نظير في الفكر البوذي الذي يُحَدِّثُنَا عن «القلب الكبير» الذي يعد أكبر من أي جزء في الإنسان، إنه أكبر من الإنسانية الكامنة في الإنسان)[14]. يمثل هذا الانتقال المعرفي يَتَحَوَّل «القلب»، وهو أداة المعرفة الصوفية إذا اتصل بنظرية الخلق عند فلاسفة الصوفية من مفهوم عرفاني أبيستمولوجي إلى مفهوم أنطولوجي وجودي.

وفي إطار منهجية القلب التي اعتمدها المتصوفة، وَعَوَّلوا عليها كل التعويل، نذكر أنه لا يكون العارف عارفا ما لم يتجاوز المعرفة القلبية إلى حيث رَبَّانيَّة المعرفة ليعيش العارف بربه لا بقلبه. تُوجب المعرفة عند القوم غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق سبحانه عليه، فلا يشهد غير الله عز وجل ولا يرجع إلى غيره، فكما أن العاقل يرجع إلى قلبه وتفكره وتذكره فيما يسنح له من أمر، أو يستقبله من حال، فالعارف رجوعه إلى ربه على الدوام، فإذا لم يكن مشتغلا إلا بربه تعالى لم يكن راجعا إلى قلبه، وكيف يدخل المعنى قلب من لا قلب له. وفرق، وفرق كبير بين من عاش بقلبه ومن عاش بربه عز وجل[15].

ونحن من بَعْدُ إذا كنا توقفنا في هذا التمهيد لتحديد بعض المفاهيم الخاصة بنظرية الخلق، سواء في علم الكلام أو في الفلسفة العقلية، والتي لا مَنَاصَّ لنا من تحديدها لتوضيح العلاقة بين إعادة المعدوم واتصاله بمشكلة حشر الأجساد ولكشف النقاب عن اتصال نظرية الخلق بالعلم الإلهي، فلأن هذا كله - فضلا عن

أنه يأتي في إطار فهم المسائل التي طرحها المتكلمون وخاض فيها الفلاسفة وكانت للصوفية تصورات فيها، لاسيما المسائل الثلاث (قدم العالم وحدوثه، والعلم الإلهي، وإعادة المعدوم) - هذا كله يجيء كذلك ليميز نظرية الخلق عند فلاسفة الصوفية عنها لدى المتكلمين والفلاسفة، فكما ارتبطت نظرية الخلق بمسائل العلم الإلهي، وإعادة المعدوم وقدم العالم وحدوثه ارتبطت كذلك عند فلاسفة الصوفية، خاصة عند ابن عربي (560هـ/ 638هـ) وتلاميذه من أنصار وحدة الوجود أمثال الصَّدْر القونوي، وعفيف الدين التلمساني، وابن اسحاق التبريزي، وعبدالكريم الجيلي بالنظريات الأنطولوجية والأبيستمولوجية والكشفيــة، كما ظهـرت متأثـرة (من حيث الشكل البَرَّانيِّ الذي يغفل على الجملة فاعلية التجربة الصوفية ويأخذ بمنهج الأشباه والنظائر كما أخذ به المستشرقون) بنظرية المثل الأفلاطونية، والفيض الأفلوطيني، ونظرية العقول وغيرها من نظريات الفلسفة اليونانية التي مثلها التصوف الفلسفي في الفترة التي امتدت طوال أربعة قرون من الزمان. وارتبطت نظرية الخلق بفكرة الخلق المتجدد من العدم (= اللامعدوم واللا موجود)، أو ما أطلق عليه شيوخ هذه النظرية «الارتسام العلمي»، كما ظهر هذا المصطلح نفسه لأول مرة في مؤلفات الشيخ صدر الدين بن محمد بن إسحاق القونوي المتوفى سنة 673 هـ.

تساءلت هذه النظريات، سواء في شكلها اليوناني أو في معطياتها الصوفية، عن مسألة خلق العالم، وعن طبيعة العدم نفسه الذي خُلق منه العالم، وهل كان للعدم وجود قديم؟ وما طبيعة هذا الوجود؟ كيف كان العالم عَدَمًا فصار وجودا؟ وما دور الارتسام العلمي في ظهور الكائنات المحسوسة؟ وكان لا بد من أن تسفر هذه الدراسات التي قام بها فلاسفة الصوفية عن مصطلحات أخرى كالفيض الأقدس، والفيض المقدس، والشيئية، والأعيان الثابتة، لتحدد نظريات الصوفية في مجال الخلق، والحدوث، والتجليات الإلهية[16].

ولا بد في نظرية الخلق ممَّا لا بد منه: من التركيز على المصطلحات ففهم دلالة المصطلح يُوحي من الوهلة الأولى بفهم النظرية على الجملة، فضلا عن التفصيل، وأهمها هنا مصطلح «العدم» لا موجود ولا معدوم. ويَفْهَمُ كل من ابن عربي والصدر القونوي مسألة العدم بما يقابل مصطلح الارتسام العلمي (Description)، وذلك من خلال عرض نظرية متكاملة في الخلق من عدم لا موجود ولا معدوم. يعتقد ابن عربي والصدر القونوي من بعده أن العدم الذي يتحول إلى وجود لا يكون معدوما، وليس من الجائز عندهما أن يكون موجودا وجودا محسوسا فالعدم لديهما عدم (قابل) للوجود يقبل أمر الإيجاد من الموجد فهو ارتسام علمي أزلي، فمصطلح الارتسام مُفَضَّلٌ عند كليهما على لفظ العدم القابل للوجود بفعل أمر الإيجاد.

ويُفْهَم مصطلح (العدم) بمعنى العدم المُقَدَّم السابق على الوجود، وهو العدم الذي يستجيب للتأثير الإيجادي أو الأمر الإيجادي الذي يعنى بإبراز المعلومات من العالم الغيبي إلى العالم العيني على المقتضي العلمي الأزلي. أما مصطلح الإرتسام في شكله اللغوي فيشير إليه المنطقيون ليأتي بمعنى الانطباع أو الانتقاش، ويُقصد به تصوير المعقول بالمحسوس[17].

وإذا كانت نظرية الخلق تبدو من الوهلة الأولى للنظرة العابرة السطحية ذات صلة مباشرة بمصادر خارجية واصطلاحات فلسفية يونانية، من دون أن تمس التجربة فعالية المضمون، فهي كذلك تتصل

بمفاهيم عدة ترتبط جذريا بالاصطلاح الصوفي، وتظهر في دلالة حقل هذا الاصطلاح، ولا شك في أن هنالك اصطلاحات عديدة في فلسفة ابن عربي الدينية لا يمكن إحصاؤها في هذا المقام، غير أننا سنتناول مصطلحين غاية في الخصوصية والدلالة على هذا البحث؛ فيأتي في مقدمتها مصطلح الشيئية (شيئية الثبوت وشيئية الوجود)، ثم مصطلح الأعيان الثابتة ليدلان على نظرية الخلق في التصوف الفلسفي، وبصفة خاصة عند ابن عربي ومدرسته.

يأتي تصور ابن عربي، في الغالب، لمفاهيم مثل «الألوهة» و«الوجود» و«العدم» و«الإيجاد» و«الخلق» ليست هي بالضبط المفاهيم المستقرة في الوعي اللاهوتي أو في الوعي العام المتأثر به. ومن الصعب - فيما يُشير أحد الباحثين[18] - تتبع الجذور المتشعبة والعناصر التكوينية الكثيرة التي يصوغ منها الشيخ مفاهيمه الخاصة بطريقة المزج والتركيب والتأويل. من أجل ذلك سيكون تركيزنا نحن في هذا البحث على المنهج التحليلي المقارن في تناول هذين المصطلحين الفنيين بتوسع، وعلاقتهما بنظرية الخلق. أما مصطلحات مثل «الفيض الأقدس» و«الفيض المقدس» و«سر القدر» فسنتناولها في سياق النظرية نفسها، كما جاءت عند ابن عربي خَاصَّة، وكمَا عَبَّر عنها تلاميذه من أصحاب وحدة الوجود، ويتضمن البحث العناصر التالية:

أولا: الشيئية.

ثانيا: الأعيان الثابتة.

ثالثا: مراحل الخَلْق ومراتبه.

رابعا: الخَلْق المستمر.

خامسا: خَلْق الإنسان.

سادسا: الخاتمة.

أولا: الشيئية

يُفْهَم مصطلح الشيئية من خلال العلم الإلهي فيما لو كان معناه «شيئية الثبوت»، ليكون المقصود به الإشارة إلى ماهيات الأشياء في علم العالم بها قبل إضافة الوجود إليها: فإذا أمرت الأشياء بالانتقال من ثبوتها في العلم الإلهي إلى وجودها في الأعيان، كان ذلك إشارة إلى انتقالها إلى شيئية وجودها بفعل الأمر الإلهي المَعْني بإيجادها على نحو ثبوتها)[19].

ويَأتي لفظ شيء في القرآن الكريم بهذا المعنى الوجودي أمرا بالكينونة، كما في قوله تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[20]، وقوله جل شأنه: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾[21]، وقوله جل وعز: ﴿**وقد خَلَقْتُكَ من قَبْل ولم تكن شيئا**﴾[22]. فَكُل هذه الآيات ترتبط مباشرة بنظرية الخَلْق كونها دلالة على الوجود، وإذْ يَعْمَل مصطلح الشيئية (Thing - choisete) كحقل دلالي في

عدة مجالات، فهو أولا شيء بالمعنى اللغوي، كما جاء في القرآن الكريم دالا على الأشياء والكائنات وعلى أمور معنوية. وهو ثانيا يعني في مصطلح فلاسفة الصوفية «العين»، فكل ما تَعَيُّن من الوجود وفي الوجود فهو شيء.

ثم إن الشيئية، بالمعني الميتافيزيقي، هي شيئيتان: «شيئية الثبوت»، و«شيئية الوجود»؛ فالثبوت إشارة إلى تعين الشيء في غَيب العلم الإلهي، من حيث كونه ثابتا في العلم الإلهي. ومن هنا جاء اصطلاح «الأعيان الثابتة»، بمعنى أنها ثابتة في غَيْب العلم. و«الوجود» إشارة إلى وجود الشيء في «العين»، أي في عين العلم، ثم «شيئية المعدوم»، وهي تشترك من حيث المعنى مع شيئية الثبوت، ثم إن الشيئية «علم» حال ثبوتها، و«عين» حال وجودها[23].

ومن هنا، كان على المعتزلة - قبل ابن عربي - في محاولة تفسير معنى كلمة «شيء» في الآية القرآنية: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾، أن يجيبوا على السؤال التالي: إلى أي حد يمكن أن يطلق اسم «الشيء» على ما لم يوجد بعد، أي على المعدوم؟!

وقد جَعَلتهم محاولة الإجابة يفترضون وجودا ما في حالة «العدم»، هذا الوجود المفترض يمكن أن يُطلق عليه اسم «شيء»، وهو افتراض يقوم على مبدأ «عدم الاستحالة» من جهة، ويقوم من جهة اللغة على وجود عبارات نافية للشيئية، الأمر الذي يفترض «وجودا» ما يُطلق عليه اسم الشيئية[24]. يؤكد الافتراض ويُرَسِّخَه الآيات القرآنية مثل: ﴿**وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم**﴾ و﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾، ﴿**وليس كمثله شيء**﴾.

وَتَتَوَسَّعُ المعاني والدلالات في القرآن الكريم لتُوَضِّح أن الشيئية المُشَار إليها هنا يمكن أن تكون هي نفسها مرحلة «العدمية» المعلومة لله والمجهولة بالنسبة إلى الخلق، أو هي إشارة إلى العدم الذي يَقبل أن يتصف بالوجود بعد صدور الأمر الإلهي المعني بالإيجاد، أو هو «الأعيان الثابتة» التي هي معلومة لله قبل أن يظهر وجودها كما يقول ابن عربي: ﴿**مَا كُنْتَ به في ثُبُوتكَ ظَهَرْتَ به في وجودك**﴾[25]. أو كما يقول صدر الدين القونوي: «شيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شيء في علم الحق أزلا وأبدا على وتيرة واحدة»[26]. أما شيئية الوجود، فكون الشيء موجودا بعينه عند نفسه وعند غيره. ولقد كان ابن عربي قد وَضَّح هذه الفكرة قبل الصدر القونوي بل يمكن القول إن أقوال الصدر القونوي لا تفهم مباشرة بغير الرجوع فيها إلى ابن عربي، حيث يذكر الأخير أن الفكر يقول في بدء الخلق «مَا ثَمَّ شيء ثم ظهر لا من شيء. والشرح يقول وهو القول الحق، بل ثَمَّ شيء فَصَارَ كَوْنًا، وكان غيبا فصار عينا»[27].

وعليه فلا يتصف الوجود بالعدم، لأن العدم نفي الشيئية. والشيئية معقولة وجودا وثبوتا، وما ثمَّ رتبة ثالثة، وإذا سمعت نفي الشيئية فإنما ينفي النافي عن شيئية الثبوت شيئية الوجود خاصة، فإن شيئية الثبوت لا تنفيها شيئية الوجود، وهو تفسير ابن عربي لقوله تعالى: ﴿**ولم تكن شيئا**﴾[28]. ولئن كان ابن عربي يستخدم مفهوم «الأعيان الثابتة» ويوظِّفه في نسق تصوره العام للوجود ونشأته، فمن المؤكد وجود علاقة رابطة بين مصطلح «الشيئية» ومصطلح «الأعيان الثابتة»، فهذه الأعيان الثابتة في العدم - فيما يرى ابن عربي - لا تملك من خصائص الوجود شيئا سوى القابلية لسماع الأمر الإلهي والاستجابة له: «ولم يكن للأعيان في

حال عدمها شيء من النسب إلا السَّمع، فكانت الأعيان مُستعدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا وَرَدَ عليها بالوجود. فلَمَّا أن أراد لها الوجود قال لها «كُنْ» فَتَكَوَّنَتْ، وَظَهَرَتْ في أعيانها فكان الكلام الإلهي أول شيء أدركته من الله تعالى الذي يَليقُ به سبحانه»[29].

ومن هنا كان مفهوم التجلي في النَّفَس الإلهي هو العنصر الذي يُمَثِّل محور نظرية «الكلمة» عند الشيخ الأكبر، وهو أحد العناصر في تفسير نشأة الوجود وفي تحليل مراتبه[30].

من المقرر إذن ظهور العلاقة الوثيقة بين «الأعيان الثابتة» في مذهب ابن عربي والصدر القونوي من بعده، ومصطلح «الشيئية»، فالشيئية تطابق العين من حيث إطلاقها على الماهية حال ثبوتها وقبل اتصافها بـ «الجعل»، أي قبل اتصافها بالوجود، وتُطلق شيئية الوجود على العين بعد اتصافها بالوجود، أي بعد تحققها الفعلي في المكان والزمان، أو كما قال القونوي من «العلم» إلى «العين»، بمعنى أن الشيئية في حال ثبوتها «علم»، وفي حال وجودها «عين»، والمقصود بالعين هنا «العدم» الذي لحقت به الصفة التي تنقله إلى الوجود. إن ابن عربي ليقول: «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإنْ كُنَّا موجودين فإنما وجودنا به ومن كان وجوده بغيره فحكمه حكم العدم»[31]، وحُكم العدم هذا، هو الحكم الذي يفرض الفناء عن الخلق، وعن كل ما يلحق المخلوق بكونه، ويبقى المُحَقِّق في النهاية موجودا بالله، قائما به في جميع الأحوال: حالة روحية عزيزة لا تشهد في الوجود إلا الله[32].

ولما كانت شيئية الثبوت تقابل العلم في مرحلة الارتسام وشيئية الوجود تقابل العين، صار الارتسام علما مصطلحا يُطابق «شيئية الثبوت» والارتسام عينا هو مصطلح يطابق «شيئية الوجود». والارتسام العلمي هو شيئية العدم الممكن الذي يتحول إلى وجود علمي في الأعيان الثابتة بفعل أمر الإيجاد[33]. وقد جاء في المصطلح الفلسفي أن الشيء هو الموجود، سواء كان وجوده خارجيا أو ذهنيا، ولذلك فقد قيل إن الشيء والثابت والموجود ألفاظ مترادفة، فلا يُطلق على المعدوم، وقيل الشيء هو ما يَصحُّ أن يوجد، وهو يعم الواجب والممكن. أما الممتنع، أي المستحيل أو المعدوم، فيسمي شيئا لغة، ولكنه حقيقة ليس شيئا، بمعنى أنه غير ثابت، ولذلك قيل حقيقة في الموجود ومجازا في المعدوم، والشيئية تساوي الوجود، وهي عند الصوفية على نوعين: شيئية ثُبُوتيَّة ومحلها «العلم»، وهذه معناها ثبوت المعلومات في علم الله متميزا بعضها عن بعض منذ الأزل، وشيئية وجودية، ومحلها «العين»، وهي وجودها خارج العلم[34]، بمعنى أنها موجودة وجودا خارجيا في المحسوس المتحقق فعلا في المكان والزمان.

ثانيا: الأعيان الثابتة

وكما ارتبطت «الشيئية» سلفا بنظرية الخلق ارتباطا مباشرا، كذلك ترتبط الأعيان الثابتة (The fixed protoypes) بها مباشرة الارتباط نفسه وتزيد، فنظرية الخلق كلها مرهونة بفهم الأعيان الثابتة، المرايا الأزلية للموجودات، ولا يمكن فهم هذه النظرية ما لم نفهم دلالات اصطلاح الأعيان الثابتة باعتبارها الصور المعقولة في العلم الإلهي، فالعين حقيقة أزلية لا تتصف بالوجود إذا كانت حقائق إلهية، وإما أن يلحق الوجود بها فهي حقائق كونية[35].

ولربما تأثر المتصوفة المسلمون بفلاسفة اليونان، كأفلاطون في نظرية المثل، وأرسطو في نظرية العقول، بالقول بالأعيان الثابتة، واستقوا منهم مصادر هذه النظرية. ولكن هذا التأثير إنما هو تأثير عَرَضي ليس بالحقيقي، هو مجرد تشابه في الأفكار ليس إلا. فإذا كانت الفلسفات الروحية غالبا ما تتفق مع الأديان في الأصول العامة، فإنها من ناحية أخرى تختلف عنها في عنصرين متمايزين هما من أهم العناصر التي تميز الفلسفة في تَوَجُّهها النظري عن التجربة الروحية في إطار العقيدة الدينية التي ينتسب إليها هذا المتصوف أو ذاك.

(1) **العنصر الأول:** وهو عنصر «بدء الخلق»، أي إحداث المادة من العدم. وهو مبدأ تعترف به جميع النحل الدينية، في حين أن بعض قدماء اليونان كان يرى أن الروح المدبر للعالم لم ينشئ هذا العالم إنشاءً، بل إنه وجد أمامه المواد الكونية مبعثرة بغير نظام، فنسقها على هذا الوجه الهندسي المتقن؛ فالخالق في نظرهم ليس بارئا، بل هو صانع ماهر (Demiurge) ليس غير، وهو اسم الإله في لسان أفلاطون والأفلاطونيين.

(2) **العنصر الثاني:** «الربوبية»، أو «العناية المستمرة»، فإن الأديان كلها قائمة على فكرة التمجيد لقوة لها صلة بالحوادث اليومية، ولها عناية دائمة بالكائنات لا تنفك عن إمدادها وتدبيرها، وذلك هو أصل فكرة العبادة التي لا يتحقق اسم الديانة من دونها، أما الفلسفات التي تؤمن بالألوهية فليست كلها تؤمن بهذه الربوبية أو العناية المستمرة، إذْ إن بعضها (أرسطو وأبيقور) كان يرى أن صلة الإله بالعالم إنما هي صلة العلة الأولى والسبب البعيد الذي أدى عمله وانتهت مهمته، واكتفى بذلك فلم يَعُدْ لَهُ شَأْنٌ بتدبير العالم الأرضي[36]. من أجل هذا، فلا يمكن أبدا أن يكون التأثير في مجال الدين هو نفسه التأثير في مجال الفلسفة، لأن مجال الدين يرتكز على التجربة الروحية وعلى فاعلية المضمون الديني في إطارها.

أما التأثير في مجال الفلسفة، فيستند على النظر العقلي لا الممارسة العملية. فحين نقول إن الصوفية في الإسلام تأثروا بمقولات أفلاطون وأفلوطين، يكون معنى ذلك أن التأثير عَرَضي لا ينفد إلى لب المذهب، ولكنه يتشابه مُجَرَّد تشابه، فيما لوعَوَّلْنَا على التجربة الصوفية القائمة على المضمون الديني ينتسب إليه هذا المتصوف أو ذَاَكَ، ويدين له بكل الولاء.

ولسنا نجد غضاضة في تكرار هذا القول على الدوام، لأن مصطلح الأعيان الثابتة هو أكثر المصطلحات التي تبرز هذا التأثير بالمصادر الخارجية، خاصة المثل الأفلاطونية، إذْ الأعيان هي الماهيات باعتبارها الحقائق الثابتة (The Latnet Realities)، وكذلك المثل الأفلاطونية حقائق معقولة أو صور معقولة ثابتة، بل يذهب المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي (رائد التصوف والدراسات الصوفية في العالم العربي وأهم باحث في فلسفة ابن عربي على الإطلاق) إلى أن نظرية الأعيان الثابتة تقوم في جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية، وإنْ كانت تختلف عنها في عرض ابن عربي للنظرية، وربما جاء الخلاف من حيث إن وحدة الأعيان كوجوه معينة في الذات الإلهية، وكصور عاقلة في العلم الإلهي يُمَيزها تمام التمييز عن مثل أفلاطون[37]، هو إذن تشابه مجرد تشابه، لكنه في ذاته لا يَلْغي «المضمون»: تشابه فيما لو أَرَدْتَ إثبات أن هنالك تصوفا فلسفيا عند ابن عربي، غير أنه فيما لو طرقت على هذا الجانب وحده لبعدت كثيرا عن الحقيقة، وبالتالي أكون قد أغفلت التجربة

الصوفية القائمة على «المضمون»، أغفلتها عامدا متعمدا على حساب الفكرة الفلسفية المُجَرَّدة عن مضمونها.

وبفرض التشابه الشديد بين مصادر الفلسفة اليونانية الظاهرة في الأعيان الثابتة وآراء الصوفية فإن متصوفة الإسلام قد أضْفُوا عليها من ثقافتهم الإسلامية ما يجعلها ذات خصائص إسلامية، لم ينقلوها كما جاءت في مُثل أفلاطون كما هي ويكتفوا بذلك، ولكنهم مزجوها بثقافتهم الإسلامية مزجا يصعب رَدَّه إلى فلسفة اليونان إلا بتعسف شديد، فالعين الثابتة هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة وثابتة في علم الله، أو هي المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقي، كما يذكر كل من القاشاني وصدر الدين القونوي.

والأعيان «مفاتيح الغيب»، أو الواسطة بين الغيب المطلق والعالم الظاهر، هي حقائق روحانية متمايزة، كل روح منها منتقش بكل ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد. وكل ما في الأعيان إنما هو من جملة معلومات الحق، ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة، غير ذاته من حيث تَعَيُّنَاتها، وكل عين من الأعيان الإنسانية صورة نفسانية مثالية ينفصل ما فيها من الحقائق العلمية التي هي أحوالها في هذه الصورة إلى جزئيات مقدرة بمقادير زمانية يُقَارن كل منها وقتا من أوقات وجوده قبل وجوده(38). والأعيان هي أولى مراتب الفيض المُقدَّس كما يُسَمْيه ابن عربي. والعين الثابتة هي «الوجود في الذهن، فهي إشارة كما تقدَّم إلى الوجود العلمي السابق على الوجود الظاهر، وتوصف الأعيان بالمعدومات، لأنها أمور عدمية لا تتصف بالوجود، بل حقائق إلهية مُعَلَّقة بالعلم الإلهي. ويشير هذا المصطلح أيضا إلى وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجي المحسوس كونه حقائق كونية، وهو الذي توجد فيه أشخاص الموجودات»(39).

ولئن كانت الأعيان الثابتة موصوفة بالعدم، ليست موجودة بل معدومة، وثابتة في علم الله، وهي الحقيقة في الحضرة العلمية وفي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي(40)، فلتجدر على هذا التفرقة بين «العدم المحض» و«العدم الإضافي»، إذْ العدم المحض (= المستحيل) ليس فيه ثبوت أعيان. وشيئية الثبوت هي حقيقة المعلوم الثابت في حضرة العلم الإلهي. وقد سُمِّيَت هذه المعلومات أعيانا ثابتة (وأشياء ثابتة) لثبوتها في الحضرة العلمية لم تبرح منها، ولم يظهر في الوجود العيني إلا لوازمها وأحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون(41).

إن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تَعَيُّنه في علم ربه أزلا. ويسمى هذا باصطلاح المحققين من أهل الله (الصوفية) عينا ثابتة، وباصطلاح الفلاسفة والحكماء «ماهية»، وباصطلاح الأصوليين «المعدوم» والشيء الثابت(42).

فالأعيان الثابتة والماهيات والمعلوم المعدوم على هذا إنما هي عبارة عن تعينات الحق الكلية التفصيلية؛ فالفرق ظاهر إذن بين «العدم المحض» الذي يتعلق بالمُحال والذي لا يكون فيه ثبوت أعيان، وبين «العدم الإضافي» الذي هو العدم الإمكاني القابل للوجود بحكم التأثير الإيجادي(43)، فكل ما في الوجود الظاهر في أعيان الممكنات - كما يرى ابن عربي - إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي في العلم الإلهي،

فهذه الأعيان الثابتة في وجودها العقلي المسلوب عنه صفة الوجود الخارجي، كثيرا ما يصفها ابن عربي بـ «المعدومات» أو بـ «الأمور العديمة»، فالوجود والعدم الثبوتي نسبتان وإضافتان تطلقان على «العين»، وليستا صفتين ترجعان إلى الوجود، فالثبوت أمر وجودي عقلي لا عيني. وابن عربي يقول: «إذْ ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معا، وذلك بالنسبة والإضافة فيكون «زيد» الموجود في عينه، موجودا في السوق معدوما في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الوجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معا. وقد صَحَّ وصفه بالعدم والوجود معا في زمان واحد[44]. لقد وَصَف الحق تعالى نفسه بأنه على كل شيء قدير، فكان مما وصف أن تضمَّن علمه القديم تلك الأعيان الثابتة في العدم الذي هو العدم الإضافي أو الإمكاني، وليس المراد به العدم المحض أو المستحيل[45].

فالمعدوم عند ابن عربي إنما هو «عين ثابتة» معلومة، بمعنى أنها ثابتة في وجودها في علم الله القديم. معدومة، أي مسلوب عنها الوجود الخارجي في زمان ومكان[46]، وذلك لأن الموجودات لها أعيان ثابتة في حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال، ومعنى هذا أن المعدوم له وجود عقلي متميز في علم الله. والعدم الإمكاني هو الثبوت[47].

ولما كان ابن عربي هو أول من استخدم مصطلح «عين ثابتة»! وهو أول من طرحه على هذا النحو مستفيدا إيّاه من أفلاطون وأرسطو والمعتزلة (ومُفَرّغا، فيما نرى، لمضمونه العقلي النظري ليملأه بتجربته الروحية الذوقية الكشفية)، ثم سَار في هذا الاتجاه من بعده صدر الدين القونوي[48]، صارت العين الثابتة إذْ ذَاَكَ هي التي تُحَدّد نظرية الخلق عند فلاسفة الصوفية في الإسلام، وتشكل بالتالي المحور الذي تدور عليه، وهو في اعتقادي محور «العلم الإلهي» في الأساس، لتكون الأعيان الثابتة وهي تجلي الغيبي في الوجودي، قائمة في الأساس على «العلم الإلهي» عبارة عن حقائق أزلية غير مجعولة، لأن الحقائق كيفيات تَعَيُّن الأشياء في علم الحق سبحانه، وعلمه أزلي فكذا كيفياته، على الرغم من أن هناك من يذهب إلى أن المعتزلة هم أول من استخدم هذا المصطلح قبل ابن عربي لكن تَفَرُّد ابن عربي يكمن في صياغته مفهوم الأعيان الثابتة في العدم، وتوظيفه له في سياق فلسفي مغاير لنسق الفكر الاعتزالي[49].

ولا تتصف «الأعيان الثابتة» بالجعل، أي أنها لا تتصف بالوجود، لأنها مراتب الله وشؤونه، وما يتصف بالجعل هو المراتب الكونية، أما الحقائق الإلهية فمُعَلَّقة على علم الله فقط، والعلم الإلهي وحده هو الذي يتضمنها في مراتب بطونه، بينما المراتب الكونية هي مراتب ظهور هذا العلم. والانتقال من البطون إلى الظهور عملية «خلق مستمر»: تجليات إلهية فيما لا يُحصى عدده من قوابل الموجودات. أو هي: «اتصال إمداد الوجود من نَفَس الرَّحمن إلى كل ممكن»[50]، فالأعيان إما أن تكون مراتب إلهية فلا يجوز أن تتصف بالجعل، أو مراتب كونية تظهر على صفحتها صور الأسماء والصفات، وهي التجلي الثاني في الاصطلاح الصوفي، وللحق بهذا التجلي نزولٌ من الحضرة الأحَديَّة إلى الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية.

وعندما يتكلم الشيخ الأكبر عن الأعيان إنما يقرر وجود عالم معقول (منقوش أو مرتسم في العلم الإلهي) توجد فيه حقائق الأشياء، أو أعيانها المعقولة أو الصور الثابتة في العلم الإلهي، إلى جانب العالم الخارجي

المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات: هنالك (تتحول شيئية المعدوم إلى ارتسام عيني قابل للوجود، بفعل أمر الإيجاد القاضي بتحول المعدوم إلى موجود. وكما تتحول شيئية الثبوت إلى شيئية الوجود، كذلك تتحول المعلومات العلمية إلى معلومات عينية بعد استنارة العَمَاء بنور الهوية الإلهية)(51).

وتنفرد «الأعيان الثابتة» بالعديد من الخصائص التي خَصَّها بها صدر الدين القونوي ليجعل منها واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة وعالم الظواهر، فهو يسميها «مفاتيح الغيب» و«أمهات الصفات»، وهي ارتسامات أزلية غير مُسَمَّاة في الغيب(52)، فالأعيان الثابتة هي «مفاتيح الغيب الأول» التي تَعدُّ أول المخلوقات في دورة الوجود، والتي تسمى حقائق وأعيانا باعتبار تعينها في علم الحق الأول أزلا، وتسمى بأسماء الموجودات باعتبار تلبسها بالوجود(53).

ولا تشكل الأعيان الثابتة إلا المرتبة الثالثة التي بين الحق في غيبه المطلق وبين العالم المحسوس، فهي من ناحية أوَّل تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه: ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي من صورها، ونزول الحَضْرَة الواحدية في أعيان الممكنات(54)، إنها لتَجلي الفيض «الأقدس» إلى الفيض «المُقَدَّس» الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور «الأعيان الثابتة»، وهي من ناحية ثانية المثال الثابت في علم الله. فإن ابن عربي ليقول: «فأنت العبد من حيث صفاتك عين الحق لا صفته، إنك حَقٌّ باعتبارك معلوما ثابتا بصفاتك في علم الحق، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة وجودك على نحو ما كان في ثبوتك»(55)، فلولا سريان الحق بالصورة كما يقول ابن عربي(56) لما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية التي هي الأعيان الثابتة في العدم ما ظَهَرَ حُكْمُ في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده(57). ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي أن المصطلح المقابل للعين الثابتة في اللغة الإنجليزية (Fixed prototypes) أو (Tatent states)، مشيرا بذلك إلى حالتين من حالات الأعيان الثابتة؛ ففي الأولى إشارة إلى الوجود في كل من العقل وفي الهَوِيَّة الإلهية. وفي الثانية يشير إليها بمعنى الوجود الذهني مستخدما المصطلح الإنجليزي (Intelligible Existence)(58). ويُقرر «عفيفي» أن هذه النظرية خَليطٌ من المثل الأفلاطونية والنظرية الإشراقية في الوجود الذهني، وكذلك النظرية المدرسية في المادة وصفاتها(59).

* * *

لسنا نشكُ في أن الأعيان الثابتة كونها تُشَكِّل نظرية الخلق، تأتي لتُحَدِّد على أقل تقدير - وعلى مستوى الفهم العادي لا على مستوى الشهود الكشفي - مجال عمل ابن عربي الإبداعي في التجليات الإلهية: تجلي الغيبي في الوجودي، وكون المصطلح نفسه من أهم الوسائل لفهم ما عَسَاهُ يجري في حقل الدلالة المعرفية الصادرة عن الذوق الخالص في فلسفته التَّصَوفيّة، ولكونه أيضا ميدانا خصبا لالتقاء الأفكار الفلسفية مع التجارب الصوفية في شخص الشيخ الأكبر. لقد كان لزاما علينا قبل بدء التَّعَرُّف على تصور ابن عربي لمراحل الخلق ومراتبه أن نتكلم عن الاصطلاحات الفنية التي تحكم تصورات نظرية الخلق عند فلاسفة الصوفية، خاصَّة ابن عربي، لأنه - كما سبقت الإشارة - لا يمكن الحديث عن مراحل الخلق بغير الرجوع إلى الاصطلاح الصوفي، وأهمها هنا مصطلح «الأعيان الثابتة» في العدم: المحور الذي يُشَكِّل نظرية الخلق فتدور عليه في الجملة فضلا عن التفصيل.

وبغير الاعتماد مباشرة على مفاهيمه الخاصَّة لا يتسنى لنا فهم المقصود من فلسفة ابن عربي ومعطيات هذه النظرية إنْ في حقل الذوْق أو في ميدان العقل، ولكن هذا لم يمنعنا من التساؤل: هل كانت النظرية تمثل في معطياتها المجردة ثقافة يونانية ومصادر أفلاطونية أفلوطينية وكفى، أم أنها لتشكل في أهم عناصرها جانب التجربة الصوفية، وهو جانب يحتكم فيه المتصوف على المضمون الديني ينتسب إليه ويدين له بالولاء، ولا يحتكم فقط على مُجَرَّد التشابه الشكلي في الأفكار يأتي فَيَلْغي فاعلية المضمون؟!

كان هذا التساؤل جوهر البحث الذي نحن بصدده، لأننا لو خَرَّجْنَا نظرية الخلق بمعزل عن التجربة الصوفية وفاعلية المضمون لجعلنا من ابن عربي فيلسوفا عقلانيا بحتا، وليس بصوفي صاحب تجربة مع الله، تقوم هذه التجربة لديه على العقيدة التي ينتسب إليها ولا يخرج عنها بحال، بل هو الذي يُخَرّجها تخريجا ذوقيا: محض ذوق ومحض بصيرة وعرفان.

نعم! هنالك فلسفة ذات مصادر متعددة لا تخفى في نظرياته وأفكاره، ولكنها لا تمثل شيئا فاعلا أكثر من كونها ثقافة خارجة واضطلاعا عارضا ليس هو المحرك الفاعل للعطاء العرفاني للرجل، لأن عطاءَه فيض وَهْب وفضل منَّة وفتوح. فلئن كان ابن عربي اضطلع على الفلسفات القديمة وأخذ منها النصيب الأوفى كما أشار (أبهنندا Abhayananda)، ومنها كتابات اليونان القدماء، والأفلاطونيين الجدد، والفيدانتس، واليدوبيبست، غير أنه كانت له رؤيته الخاصة التي صَاغها في فلسفة تناسب عصره[60].

ثم إننا في المقابل لو قُمْنَا بتخريجه تخريجا صوفيا يعتمد الذوق والتجربة لرأينا كيف أفرغ المضامين الفلسفية من محتوياتها وملأها بتجربته الشعورية وأذواقه الوجدانية الخاصَّة: منازلاته ومرائيه وشواهده الكشفية، وهو ما لم يتسنْ لغيره أن يفعله أو حتى يفكر في فعله، فيتوافر على كتابته، فضلا عن رَسْمه أصلا بقلم، وهو سبب توجُّه الباحثين شرقا وغربا إلى فلسفة ابن عربي وتصوفه وَوَلَعَهم بها: أن يلتمسوا عنده تجربة إنسانية فريدة تمس وجدان الإنسان وشعوره، ثم ترتقي صعدا بوعيه وعقله لتفتح ضمائر المتعطشين إلى الملأ الأعلى، إلى حيث التحرر من قيود السّوى وتلهم بصائر العارفين وأشواق الناظرين إلهامات قَلَّ أن يلهمها فيلسوف صوفي سواه، ليُدْخلنا ابن عربي من ثمَّ في عالم من المعرفة وخيال الشهود، هو هو عالمه الذي تَفَرَّدَ فيه وانفرد، ليس يدخلك إليه فيلسوف اعتمد فقط لا على مواهب المنة تجربة كشفية بل على كَد الذهن بعقله المحدود.

ثالثا: مَرَاحل الخلق

وبمصطلح الأعيان الثابتة تَحَدَّدَتْ نظرية الخلق - كما قلنا فيما تقدَّم - عند فلاسفة الصوفية وفي مقدمهم ابن عربي على التخصيص، لأنه أولا أوَّل من وظَّفَ مصطلح الأعيان الثابتة توظيفا صوفيا وفلسفيا صراحة وضمنا. ولأنه ثانيا أوَّل من كان قد تَحَدَّثَ عن «سر القدر» الذي يَضُم الأعيان الثابتة في العدم، حديثا يتصل بنظرية الخلق مباشرة، وهو الذي وصفه ابن عربي بالتوحيد الوجودي بوصفه يبرز فكرة الألوهية ويضعها في نطاقها الخاص، من حيث وحدتها المطلقة وكمالها اللانهائي، ثم من جهة أخرى الدفاع عن «الألوهية» ذاتها، من حيث هي الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والمحبة[61].

هذا التوحيد الوجودي هو الذي دَعَا أصحاب وحدة الوجود إلى تقرير القول بأن «التوحيد الألوهي» لا يَصحُّ إلا على أساس «التوحيد الوجودي»، إذْ كل ثنائية أو كثرة في مستوى الوجود هي في الحقيقة ثنائية أو كثرة في مستوى اللاهوت. وليس لهذه الكثرة إلا أن ترتفع في دائرة الوجود المطلق، لأن ميدانها «الثبوت»، والثبوت هو كل ما هو ثابت (علما) بالوجود المطلق أو عنه، فالكثرة الثبوتية التي هي كثرة الموجودات، إنما هي مظاهر الوحدة الوجودية التي هي وحدة الوجود المطلق، والوحدة الوجودية هي الظاهرة في الكثرة الثبوتية.

ووحدة الوجود المطلق هي التي يَصحُّ حملها على الحق. وبالتالي كان وجود الحق واحدا ووحيدا. وعلى علم الحق الأول يتعلَّق هذا التوحيد الوجودي لتتجلى الأشياء بمقام العلم الإلهي، إذْ لما كانت الأشياء ثابتة في علم الحق الأول (Logoi)، صار الحق يعرف كل الأشياء قبل وجودها معرفة حَقَّانيَّة بمقدار ذاته وبمقدار علمه الإلهي المحيط، لأنها موجودة فيه أو به(62).

فالقول بتعدد الوجود أو كثرته في دائرة المطلق يعني القول بتعدد الإله أو كثرته في دائرة اللاهوت، كلاهما شرك مذموم يجب التنزه عنه أصلا، بل الشرك في مستوى الوجود المطلق، أدق وأخطر من الشرك في مستوى اللاهوت المقدس، لأن الشرك الأول شرك عقلي خفي. والشرك الثاني شرك ديني(63). والشرك العقلي الخفي شرك باطني أَشَدُّ خطرا من الشرك الاعتقادي الظاهري الديني، لاحتمال الشك المطلق في شؤون الاعتقاد معه في الألوهية. ولربما وجدنا هذه الفكرة تتشابه لدى بعض الفلاسفة الخُلَّص كأن يذهب ابن سينا، متأثرا في ذلك بنظرية الفيض والصدور الأفلوطينية، إلى أن المُدبر الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، إذْ الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل، ولمَّا كان الفاعل الأول يَعُدُّ واحدا فلا مجال إذن للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه(64).

إنما الأمر كله تجليات ظهرت في أعيان الموجودات مَرَدَّها إلى علم الحق الأول، هذه التجليات - فيما يرى ابن عربي ويكاد الصدر القونوي يتابعه - «هي أصل ظهور الارتسام العَدَمي أو شيئية العدم بنقل النور الكاشف للمستور الذي هو نور حامل للوجود»، وهو ما يسميه الاصطلاح الصوفي(65) بالتجلي الشهودي، أي ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان، وذلك الظهور هو نَفَس الرحمن الذي يوجد الكُلُّ به، كذلك الشهود، أي الحضور مع المشهود، فإذا ظَهَرَ المرسوم المنقوش في عرضه العلم بفعل التجلي النوراني المُشَار إليه بالشهود تَحَدَّدَتْ معالمه وفقا لما فيه من المراتب والأعيان، فصارت المراتب الكونية للمخلوقات محل ظهورها ووجودها، وتصير المراتب الحَقيَّة محلا لتجلي الحق من حيث أسمائه وصفاته، إذْ كانت مراتب الكون لا يظهر فيها إلا الخلق ومراتب الحق لا يظهر فيها إلا الحق(66). ولكي تظهر نظرية الخلق عند ابن عربي بشكل واضح عبارة عن تجليات الأسماء والصفات على صفحة الوجود، يمكن توضيحها اعتباريا من خلال هذه المراتب التالية:

(1) **المرتبة الأولى:** وهي مرتبة الأحدية المطلقة التي هي مرتبة الذات أو مرتبة العَمَاء[67]، أو مرتبة الواحد أو الجوهر أو المطلق. هذه المرتبة محض وجود نحن لا نعرف فيها عن الذات الإلهية شيئا، إذْ إننا لا ندرك عن مرتبة الأحدية المطلقة أو العَمَاء من حيث ما هي عليه شيئا.

وهذه المرتبة هي التي قال فيها ابن عربي: إن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل تعالى بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية. وإما بطريق تسمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرح. والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدْرَكَ العقل بنظره إلا صفات السلوب لا غير، وسمى هذا معرفة. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذات الله تعالى، إذْ من ليس كمثله شيء كيف يوصل إلى معرفة ذاته. والمعرفة بما ينبغي للإله أن يكون عليه من الصفات التي يمتاز بها عمن ليس بإله وعن المألوه هي المأمور بها شرعا، فلا يعرف الله إلا الله[68]؛ فحقيقة الذات الإلهية لا يرقى إليها إنسان أيا كان، هذه بديهة مُسَلّم بها لا ينكرها باحث في تراث ابن عربي. وابن عربي صريحٌ من حيث التمييز بين الذات الإلهية من جهة وبين أسمائها وصفاتها من جهة ثانية، ومن حيث يقول: «فلايزال الحق من هذه الجهة غير معلوم علم ذوق وشهود، لأنه لا قدمَ للحادث في ذلك»[69].

ومن هنا كان لمفهوم الحق عند ابن عربي معنيان: الحق في ذاته، والحق كما نعرفه ونعبده. والحق في ذاته منزه عن كل وصف وكل معرفة، وليس بينه وبين خلقه مناسبة ألبتة. أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات العالم: فهو خالق لوجود المخلوق، ومعبود لوجود العابد، وإله لوجود المألوه، وقادر لوجود المقدور... وهكذا. أما الحق في ذاته فلا نعرفه ولا نطمع في معرفته إلا أنه موجود ليس له مثل ولا ضد: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[70].

(2) ثم تأتي **المرتبة الثانية:** وهي الواحدية، أي تجليات الذات في مجالي الأسماء والصفات، وهي مرتبة أسماء الحق، أي الكثرة في الواحد أو كثرة الثبوت.

وفي هذه المرتبة ندرك الفَرْق بين الإله والمألوه، والخالق والمخلوق، والمطلق والنسبي، والحق والخلق. والصلة بين المرتبة الأولى، أي مرتبة الأحادية أو الأحدية المطلقة، والمرتبة الثانية (أي الواحدية) أشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ولكنه خروج لما بالقوة إلى ما هو بالفعل غير محدود بزمان، إذْ لا أول له ولا نهاية. ولكن التجلي الإلهي عملية أزلية أبدية، أو عملية خلق مستمر، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته على صفحة الوجود[71].

وهاتان المرتبتان هما «الفيض الأقدس»، كما يُسَميهما ابن عربي، أي تجلي غيبي ثم تأتي مرتبتان بعدهما هما تجلي الغيبي في الوجودي، فالتجلي الغيبي أو الفيض الأقْدَس إنما هو تجلي الأحدية في الواحدية. أما التجلي الوجودي فتجلي الأعيان الثابتة في الخلق، أو الوجود الظاهر، وهذا هو مفهوم «الفيض المُقَدَّس». ويُلاحظ أن تجليات الحق تعالى بالأسماء عند ابن عربي لها ثلاث مراتب. وفي كل مرتبة تحقيق لدى خُلَّص العارفين. المرتبة الأولى: أن يتجلى للعالم باسمه الظاهر فلا يبطن على العالم شيء من أمر الحق تعالى، وهذا

خاص بموقف القيامة. والثانية: أن يتجلى للعالم في اسمه الباطن فتشهده القلوب دون الأبصار، ولهذا يجد الإنسان في فطرته الاستناد إليه والاقتدار به من غير نظر في دليل، ويرجع في أموره كلها إليه. والثالثة: أن يتجلى في اسمه الظاهر والباطن معا. وهذا خاص بالأنبياء وكُمَّل ورثتهم من الأولياء(72).

(3) المرتبة الثالثة: وهي مرتبة الأعيان الثابتة، وهي المرتبة التي تتضمن تجليات الواحدية في الأعيان الثابتة في علم الحق الأول. وفي هذه المرحلة يكون تجلي الغيبي في الوجودي، أو تجلي الفيض الأقدس في الفيض المقدس، فأول تجليات الفيض المقدس هو الأعيان الثابتة، إذْ العالم كله مثبوت بالوجود في علم الله، ولكنه هنا سوف يظهر من «الثبوت» إلى «الوجود»؛ لتأتي بعد ذلك المرتبة الأخيرة الرابعة.

ولكن ابن عربي حين يتكلم عن الأعيان الثابتة يتكلم عنها كما لو كانت تمثل مرحلة من مراحل تطور «الحق المطلق»، كما يسميه هيجل، وهو في طريقه إلى الظهور والتجلي في أعيان الموجودات(73). فإن الحق يمر في طريقه إلى الظهور - كما تَقَدَّم - بمرحلتين: مرحلة الفيض الأقدس، وهي تجلى الحق لنفسه في نفسه في صور أعيان الممكنات، وهي الصور المعقولة التي لها وجود غيبي (ارتسام عدمي)(74)، كما هو الشأن في اصطلاح القونوي، وليس لها وجود عيني (وهي الأعيان الثابتة). وهذه أول تعين من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق. والمرحلة الثانية: هي الفيض المقدس أو «التجلي الوجودي»، وهو خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي، فليس في الوجود شيء يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته، وهذا هو «سر القدر» المتحكم في جميع الخلائق(75).

(4) المرتبة الرابعة: وهي مرتبة الخلق أو الوجود الظاهر: بُروز العالم من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. وهنا يَظهر الفرق بين كون العالم معلوما لله، وبين كونه استفاد علما بنفسه لم يكن عنده من قبل. لقد كان العالم كله موجودا في علم الحق؛ لكنه حين ظهر من الثبوت إلى الوجود استفاد ببروزه إلى عالم الشهادة علما بنفسه لم يكن عنده لا أنه استفاد حالة لم يكن عليها، فالأمور كلها لما كانت لم تزل معلومة للحق تعالى في مراتبها بتعدد صورها، فلا بد من فَارق يُفَرِّق بين علمها بنفسها، وعلم الحق تعالى بها، وهو أن الحق يُدرك جميع الممكنات في حال عدمها ووجودها وتنوعات الأحوال عليها.

والممكنات لا تدرك نفسها ولا وجودها ولا تنوعات الأحوال عليها. فلما كشف لها عن شهود نفسها وهي في العدم، أدركت تنوعات الأحوال عليها في خيالها، فما أوجد الله الأعيان إلا ليكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء على التتالي والتتابع(76).

ولعَلَّ هذا بالضبط هو المقصود بـ «الفيض المقدس» الذي هو التجلي الوجودي عند ابن عربي وتلميذه القونوي من بعده، أو إنْ شئت قلت عند فلاسفة الصوفية من المسلمين على التعميم، وهو الذي يعني: «خروج الأعيان الثابتة المرتسمة ارتساما غيبيا من حالتها الغيبية إلى حالة الارتسام العيني، أي انتقالها من «العلم» إلى «العين»» (77).

يظهر الفرق إذن بين كون العالم معلوما لله، وبين كونه استفاد علما بنفسه لم يكن عنده(78)، إنما هو فرق يقوم على العلم الإلهي ويعتمد عليه ثم ينطلق منه، ففي الحالة الأولى: إدراك الحق لجميع الممكنات

في حال عدمها، ووجودها في علمه وتنوعات الأحوال عليها غيبا لا يطلع عليه. وفي الحالة الثانية: بروز العالم من علم الله الغيبي إلى الوجود العيني، من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وهو المراد بظهور الأسماء والصفات على صفحة الوجود خلقا مستمرا تنكشف فيه لأعيان الممكنات تنوعات الأحوال عليها شيئا بعد شيء على التوالي والتتابع.

ليست العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة هُويَّة واحدة كما يتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى، ولكنها علاقة أَخَرِيَّة لا اتحاد فيها كما يُتَصور، لقد ضرب فيزل Fazil مثالا للعلاقة بين الخالق والمخلوق، أو العارف والمعروف، فرأى أن تلك العلاقة ليست علاقة هوية ولكنها علاقة أَخَرِيَّة (ثنائية)، فالأشياء المخلوقة تَعدُّ بمنزلة الأشياء الأخرى للخالق، كالرسام مثلا الذي يريد أن يرسم صورة لحيوان، فإن الصورة فكرة كامنة في باطن عقله، ولكنها ليست هي العقل بذاته تماما كالخالق والمخلوق، فليس الخالق هو المخلوق، كما أن الفكرة في باطن العقل ليست هي العقل، فالعلاقة بين الاثنين علاقة أَخَرِيَّة، وإنْ كان وجود الفكرة في باطن العقل يعدُّ شيئا واحدا، أو كان وجود الخلق في باطن الحق يعدُّ شيئا واحدا عند ابن عربي[79].

هذه العلاقة فضلا عن كونها قائمة على العلم الإلهي، ومستندة في الأساس عليه، تصور أن مذهب ابن عربي يخلو من فكرة الخلق من عدم كما يتصورها مفكرو الإسلام مَمَّن يعتنقون التَّصَوّر التقليدي لفكرة الخلق، ويعتبرون التدين الحق في هذا التصور وحده دونا عن سواه، ثم لا يكتفون بذلك، بل يحكمون على غيرهم بالكفر والمروق من الدين، فإن العالم عندما بَرَزَ من علم الله الغيبي إلى الوجود العيني، أو ظهر بالأسماء والصفات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة على صفحة الوجود كان معنى ظهوره هذا ليس خلقا من عدم بل خَلْقٌ مستمر تنكشف فيه لأعيان الممكنات تنوعات الأحوال عليها شيئا بعد شيء على التوالي والتتابع.

رابعا: الخَلْقُ المستمر

وليس في مذهب ابن عربي خَلْقٌ من عدم بل خلق مستمر أو خلق جديد. ومعناه: تجلٍّ إلهي دائم فيما لا يُحْصَى عدده من صور الموجودات، وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن، وذلك ما يُطلق عليه أحيانا اسم «الخلق المستمر»، باستمرار التجليات الإلهية الدائمة أو «الخلق الجديد»، ويقول إنه هو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿بل هُمْ في لَبْس من خَلْق جَديد﴾[80].

وليس في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد مُن العدم، وإنما أصل كل موجود وسبب كل وجود فيضٌ إلهي دائم هو التجلي الإلهي الذي يَمُدُّ كل موجود في كل لحظة بروح من الله، فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها، فالخالق عنده جوهر أزلي أبدي يظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات، فإذا اختفت فيه تلك تجلى في غيرها في اللحظة التي تليها، والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة التي لا قوام لها في ذاتها[81]. وربما كان هذا هو معنى الخلق الجديد - كما قرر ابن عربي، أي ظهور الذات الإلهية (من حيث الأسماء والصفات) في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد[82].

وبالعودة إلى مصطلح «الأعيان الثابتة» في العدم، نلحظ أنه مصطلح - كما سَبَقَتْ الإشارة - يُشكل نظرية ابن عربي كلها في الوجود، فلئن كان يعتقد فيما يشبه الفيض الأفلوطيني إلا أن الفيض (Emanation) عنده يَعني: إبراز الله للأشياء من وجود «علمي» إلى وجود «عيني»، وهو المراد بالتجلي الإلهي، وهو معنى الخَلْق حقيقةً، فظهور الموجودات من عالم «العلم» إلى عالم «العين» إنْ هو في الحقيقة إلا تجليات الأسماء الإلهية، فالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يُحْصى عدده من الصور الوجودية إنْ هو إلا عملية «خلق مستمر»: تجليات إلهية تُشْبِهه الفيض كما يقول الدكتور عفيفي[83]، ولكن ابن عربي، في إشارة واضحة إلى الفلاسفة الإشراقيين وأتباع أفلوطين من أصحاب الفيض والصدور، يُبْطل قول من قال لا يصدر عن الواحد إلا واحد، إذْ الكثرة عنده ظهرت عن الواحد العين، ولم يتكثر هو في ذاته[84]. وكل كثرة وثنائية في مستوى الوجود هي في الحقيقة ثنائية أو كثرة في مستوى اللاهوت، من شأنها أن تفضي - كما تقدَّم - إلى الشرك الخفي الباطن فيما لو تَكَثَّر الوجود وتعدد في دائرة المطلق، لأن معنى هذا هو تعدد الإله وكثرته في دائرة اللاهوت، كلاهما شرك يجب التنزه عنه أصلا، بل الشرك في مستوى الوجود المطلق أدق وأخطر من الشرك في مستوى اللاهوت المقدس، لأن الشرك الأول شرك عقلي خفي، والثاني شرك ديني[85].

وإذا كان الفلاسفة قالوا بواجب الوجود في مقابل «الممكن» الذي هو ما كان وجوده بغيره، ويتصور مع ذلك فيه الوجود والعدم، فإن الأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) في نظر ابن عربي هي في ذاتها ضرورية، بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد لها من أن توجد بالفعل، ولكن هذه الأعيان الثابتة في العدم لم يشأ أن يكون وجودها ضروريا إلا بغيرها، وهو الواجب[86].

وليس في مذهب ابن عربي استقلالٌ بين تلك المراتب الأربع السابقة (مراتب الخلق) بعضها عن بعض، بل كلها تمثل وحدة واحدة: تجلي الغيبي في الوجودي، أو مراحل ظهور الحق وتجلياته من مراتب بطونه: من الفيض الأقدس إلى الفيض المقدس. فالوجود يعدُّ واحدا عند ابن عربي، حتى إذا ما فرضنا أنه ينفي «وحدة الوجود»، أو أن أحدا ممَّن يبحثون في تصوفه نفى عنه القول بوحدة الوجود، فإنه يَلْزم عن ذلك ضرورة القول بنفي هذا الوجود نفسه.

ولم يكن ابن عربي يستخدم بالنص اصطلاح «وحدة الوجود» ذاته، ولكن المشاهد أنه بمجرد أن ينطق بها أحدٌ يتبادر إلى الأذهان على الفور وحدة الوجود في صيغتها الهندوسية، بمعنى أن الله والعالم والطبيعة والذوات الفردية كلها شيء واحد.

حينما يُذكر المصطلح «وحدة الوجود» (Pantheism) يقفز إلى أذهاننا نتيجة للفهم المسبق الخاطئ هذا المفهوم البعيد عن تصور ابن عربي لمعنى الوحدة[87]، أي ذلك المفهوم الذي يرى أن الله والطبيعة والعالم والذوات الفردية وحدة واحدة، مع العلم أن وحدة الوجود مؤسسة لديه على دعائم الذوق لا العقل، وهي ليست شيئا أكثر من كونها وليدة فرط إيمان جياش وعاطفة قوية، ينبغي أن تُلْتَمَس ليس فقط في أصول العقيدة الإسلامية جافة ومجردة عن فرط الإيمان الديني، ولكن أيضا تلتمس في أصول عقيدة الإسلام مقرونة مع منهجية التذوق والمعرفة، ومستوية مع اندفاع طاقة الإيمان الديني والتجربة الصوفية، والشعور الفياض

والروحانية الخالصة، الأمر الذي دَفَعَ بكبار المُحَققين أن يعتبروا فكرة وحدة الوجود في أساسها: «وليدة فرط إيمان تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض، وهي لهذا تلائم الصوفية والروحانيين[88]، وإنه لمذهب يقوم في الأساس على دعائم ذوقية»[89].

الوَحْدَةُ عندي هي اكتشاف متصوف. اكتشافها خلال التجربة الصوفية، وليس يلزم من تقريرها هنا نفي ما كان ابن عربي يطلبه بالصيغة الإسلامية لوحدة الوجود لا بأي صيغة سواها، مع الاعتراف ضمنيا بتعدد مصادره وتنوع الأصول المستقاة لمفهوم وحدة الوجود من فلسفات مختلفة متعددة المصادر متنوعة الأصول. ابن عربي يقول الوجود واحد هو الله، أما الإنسان والكائنات فما شَمَّت رائحة الوجود. نعم! عندها وجود غير أنه وجود «مُعَار». ولكن الوجود الحقيقي لله فقط، لا يتصور في عقيدة ابن عربي التضحية بمفهوم الألوهية أبدا، وينبغي ألا يخطر ذلك على بال أحد. الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، ووجود الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل، وصورة المرآة لصاحب الصورة؛ فالخلق شبح زائل للوجود الحقيقي[90]، كأن «الوجود» عين «الماهية»، فإذا شاركنا الإنسان والكائنات في الوجود فقد شاركناه في الماهية، والوجود لله فقط. الله خلق الإنسان في التجلي، نحن ما شَمَمْنَا رائحة الوجود، لأننا في وجود مُعَار مثل الشيء الذي سَقَط من العدم ويقيم في العدم. عندما يتجلى عليه الحق بالخلق يمنحه الوجود مع الأنْفَاس. أنا موجود لا لأن وجودي من ذاتي، ولكن لأن الله يمنحني الوجود بكل معانيه. ووجودي مُعَار، لأني ما شَمَمْتُ رائحة الوجود على الحقيقة، وإنما هي تجليات الحق عليَّ يمنحني خلالها الوجود، فمع كل نفس يموت هو يحييني، فحياتي اضطرار إليه، ما فارقت هذا الاضطرار في نفس من أنفاسها. وهذا هو مفهوم الخلق المستمر (الجديد) الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿بل هُمْ في لَبْس من خَلْق جديد﴾.

فاللَّبْس في هذا المفهوم ناتجٌ عن عدم إدراك الصورة ربما لسرعة تكرارها، ربما لسرعة موت النفس وإحيائه خَلْقًا جديدا في صورة سريعة متتابعة لا يراها المرء من نفسه. فإن كل موجود ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة أخرى، فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية، أو كأن كل موجود يتطور في كل آن من حال إلى حال فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية، وكأن التزاوج بين الفناء والبقاء يُفَسّر لنا ثنائية الموت والحياة[91]. وما يتولى - هكذا يقول ابن عربي - الحق هَدْم هذه النشأة بالمُسَمى موتا وإنما هو تَفْرِيق[92].

هنالك حالة من الدوران الدائم لا تنتهي إلا وتبدأ من جديد، حالة من الخلق الجديد. ولما كان الوجود واحدا هو الله صارت الحقيقة هي أن كل البشر صور قائمة من صُلب التجلي الإلهي، نحن قائمون بالله، وهو بتجلياته فينا قَيُّومٌ علينا. الدوران المتجدد، والدائرة، وإنشاء الدوائر مفاهيم أصيلة في تفكير ابن عربي الروحي، وهو يحرص على المفهوم الديني للخلق بمقدار ما يبتعد عن المفهوم الفلسفي الذي مثلته الأفلاطونية المحدثة في نظرية الصدور والفيض، أو حتى المُثل الأفلاطونية من قبلها، إنه ليبطل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الكثرة تصدر عن الواحد «العين»، ولم يتكثر هو في ذاته، ولأن ابن عربي يتصور الوجود تصورا دائريا فهو يختلف عن غيره من أصحاب التصورات الأخرى في التراث الفكري الإسلامي، كما هو شأن الفلسفات الإشراقية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة.

لا يرى ابن عربي في الوجود بنية خطية هابطة من «الواحد» أو «الأول»، وهو التصور الذي يجعل صدور الكثرة عن «الواحد» أمرا غير مقبول، من دون أن يكون هنالك تعارض منطقي. لكن تصور ابن عربي الدائري للوجود على العكس من هذا كله: يخلص إخلاصا شديدا للمعاني والدلالات القرآنية، وهو مخلص كذلك للتمييز الحاد الذي لا تنازل عنه بين «الذات الإلهية» وبين أسمائها وصفاتها التي يعبر عنها جميعا الاسم الجامع «الله».

ولا مبالغة حين نقول إن شغل ابن عربي كله على الأسماء والصفات. ومن هنا يمكن القول إن وحدة الوجود عند ابن عربي إنما هي وحدة روحية لم يضحِ فيها الرجل بمفهوم الألوهية، لأن هذا المفهوم نفسه إذا هو قيسَ على الفلسفات اليونانية والهندية كان مفهوما ماديا بحتا لم يقترب من تفسير ابن عربي للوجود في شيء. ومن الأهمية بمكان تكرار الإشارة هنا إلى أن نظرية الخلق عند ابن عربي نظرية تحفظ المفهوم الديني للخلق، ولم تضحِ به تنحية من اعتبارها بمقدار ما تُبْطل المفهوم الوثني مُمَثَّلا في المثل الأفلاطونية والصدور الأفلوطيني. استبدل ابن عربي هذا كله بمفهوم ديني جديد هو «التجلي»، فمعنى الخلق عند ابن عربي تجليات الأسماء الإلهية: «وهو بهذا يُبقي على المفهوم الديني للخلق من خلال تأويله بمفهوم ديني آخر هو «التجلي»، وبهذا تكون التَّوَجُّهَات الإلهية حاضرة في العالم، وتكون بنية العالم بنية حية روحية في حقيقتها وجوهرها، ويصبح من الطبيعي أن تعدُّد الظواهر المرئية المشاهدة على الرغم من الرابطة الروحية الجامعة لأشتاتها، وهي الوقوف على سرّ الوحدة الرابطة التي لا يدركها إلا العالمون»[93]. لا علاقة بين هذا المفهوم الإسلامي في إطار المضمون المُعَبَّق بعبق التجربة الصوفية لوحدة الوجود، وبين المفهوم نفسه للوحدة في العقائد الهندوسية أو الفلسفات اليونانية أو التخريجات النظرية الجافة أو المصادر المتعددة التي نُلْصقها بابن عربي لصقا، ونحن مع هذا كله في معزل عن تجربته الصوفية تُسْتَقى من عين المضمون الديني في الإسلام.

وحدة الوجود الهندوسية تقول «هو هو»، بينما الصيغة الإسلامية لوحدة الوجود تقول: «هو في هو». عملية ظهور الخلق كما يراها الحكيم الهندي، تشبه ظهور الشمس للأشعة، فمجرد أن يتجمع النور المطلق في نقطة واحدة، فإن الشمس ترسل أشعتها بمجرد اجتماع النور عند تلك النقطة الواحدة الوحيدة، وكما أن الأشعة هي إظهار للشمس فكذلك البشر (الذوات الفردية) والكائنات، والعالم، والطبيعة، هم إظهار للرب، وكما أن الشمس هي مصدر ليس فقط القمر، الكواكب، النجوم، بل النار، والشعلة، واللهب، وجميع التجليات الأخرى للنور، فكذلك الروح العليا هي مصدر جميع جوانب الظهور: تتجلى في جميع الأشكال، في جميع الأشياء، والكائنات الحية، في العالم المرئي وغير المرئي، وعلى الرغم من ذلك فإنها منفصلة عنها تماما انفصال الشمس عن الأشكال الأخرى للنور، ومن أجل هذا كان الحكماء في كل العصور يركعون للشمس كرمز للإله على الرغم من أن الشمس هي التعبير الخارجي للرب[94].

أما عند ابن عربي فالأمر مختلفٌ بالطبع، لأن وحدة الوجود تحصل من «موجود» على الحقيقة في معدوم ما شَمَّ رائحة الوجود على الحقيقة، بل عين «المعدوم» هو عين «الموجود»، فالمعدوم في ذاته لا شيء،

ومن لا وجود لذاته في ذاته من ذاته، فحكمه حكم العدم، والوجود المعدوم لا وجود لذاته من ذاته، فهو على التحقيق لا شيء[95].

أما «الموجود» فهو الذي يشتمل معاني الوجود الذاتي، بل سائر الموجودات من آثاره فهو وحده الوجود الحق الذي يتضمن معاني الانفراد، ويتطلب تجريدا عن كل اللواحق والصور المعدومة حتى يصل المتجرد إلى أسمى معنى روحاني يمكن أن يصل إليه حال تحققه بالوحدة الذاتية مع الحق: «ألا ترى - كما يقول ابن عربي - أن كل عقد إذا ضُربَ في ذاته هكذا (1×1=1)، وذلك موقف أهل التحقيق الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إن شئت قلت: «وحدة الوجود وكثرة الثبوت»[96].

لا يصح أن نقول: «نرى الله»، لأنه لا تتم رؤية الله في ذاته، ولكن تتم رؤيته في صنعه: في تجليات الأسماء والصفات الإلهية، حينما نرى شيئا جميلا نقول من فورنا «سبحان الله»، ومعناه أننا نراه بتجليات صفات الجمال فيما نشهده[97]، وبالمثل عندما نرى شيئا قبيحا نقول فورا «نعوذ بالله»، ومعناه أننا نستعيذ بتجليات صفات الجلال فيما نشهده، تماما كما نتعوذ من «النار»، وهي تجليات لصفات الجلال، ونطمع في «الجنة»، وهي تجليات لصفات الجمال.

هنالك صيغ للتعبير عن وحدة الوجود تنطلق من عقائد وثقافات أصحابها، فليست عقائد الهندوس كعقائد المسلمين، وليست مُثل أفلاطون كالأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، ولا عقول أرسطو كتجليات الصوفية، وليس فيض أفلوطين كفيض ابن عربي. التشابه في الأفكار لا يَلْغي المضمون الذي اعتمد عليه الأولياء والعارفون تحقيقا لتجاربهم الروحية.

الخلفية التي تقوم عليها وحدة الوجود في كل ثقافة وديانة واعتقاد تختلف باختلاف هذه الثقافة أو تلك الديانة أو ذاك الاعتقاد. وترتد إلى المصدر الذي انطلقت منه، وإلى «المضمون» الذي تَغَذَتْ عليه يحكمها ويوجه منطلقاتها ويُشَكّل تجارب أصحابها، ويكادُ يبرز في كل توجه من توجهاتها في الجملة فضلا عن التفصيل.

وقد فطن كبار الصوفية المسلمين، قبل غيرهم، إلى الخلط الذي يترآى لأناس لم يفهموا مغزى وحدة الوجود، ولم يستشعروا آفاقها الروحية، ولم يخوضوا التجربة ولا تذوقوا سلفا حلاوة الحال، ولا المراد بها إنْ في صيغتها الإسلامية، كما عَبر عنها أهل التحقيق والعرفان، وإنْ في معطيات ابن عربي لها، أو في مدركاته الذوقية ومراميه العرفانية، ولكي يرفعوا ذلك الخلط الشنيع في التصورات استعملوا تلك الرمزية الحسابية لبيان الصلة بين الله والعالم[98]:

(1) 1=1 (ذلك موقف الذين يخلطون بين المبدأ وظواهر الوجود، ويعتبرون الله هو العالم أو العالم هو الله)، تماما كما عبرت عن هذا الموقف وحدة الوجود الهندوسية حين جعلت الله الذي هو المبدأ والعالم والطبيعة والإنسان (= ظواهر الوجود)، وحدة واحدة (هو هو)، أو كما فهم خطأ خصوم أصحاب وحدة الوجود، ولم يدركوا صيغتها الإسلامية التي لم يفهموها حين نسبوا ظلما إلى ابن عربي إنه كان يقول[99]:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب في كنيستي؟

وهو قول فوق كونه يقدح في مستوى أذواقهم قبل أن يقدح في ذوق ابن عربي يشير من الوهلة الأولى إلى أن يُطاف بخلد من يتصور مثل هذا التصور المادي البشع أن يكون وجود الحق مبثوثا في كل شكل من الأشكال، أو في كل صورة من الصور أو في كل وجود معين كان، أو حتى حيوان فضلا عن صور النجاسات والقاذورات مادامت فهمت الوحدة بهذا المفهوم المادي القبيح مع كل ما يظهر فيه من تذوق القبح وتدني الصورة وخواء الروح.

(2) 1+1 (ذلك الموقف هو موقف أهل الرسوم من رجال الدين أو رجال الفكر الذين يفترضون ثنائية أو اثنينية في طبيعة الحقيقة الوجودية). وهو موقف بعيدٌ عن موقف الصوفية العارفين، لأن دلالة التذوق فيه معدومة أو تكاد، ومنهج التحقيق فيه مُعَطَّلٌ لا يعمل، وتنشيط الوعي ومعانقة الآفاق العلوية والتغلغل في البواطن والأسرار أمور مفقودة، وهو على الجملة موقفُ أقرب إلى تصور «الوعي العادي» منه إلى تصور «الوعي العالي».

(3) 1×1 (ذلك الموقف هو موقف أهل التحقيق والعرفان الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إنْ شئت قلت: وحدة الوجود وكثرة الثبوت)[100].

فالحقيقة الوجودية على هذا واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد: إذا نظرت إليها من وجه قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هي الخلق، وهي واحدة في ذاتها كثيرة بأسمائها وصفاتها. وهذه الأسماء والصفات هي «المَجَالي» الوجودية التي تتجلى فيها الذات الواحدة، ولها التجلي بمقتضاها في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل. «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك»، كما يقول ابن عربي، كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كانت عليه حال ثبوته الأزلي لا بد من ذلك، ولا يمكن أن يتصور غيره[101].

خامسا: خَلقُ الإنسان

نأتي إلى مسألة خلق الإنسان لنراها تتخذ عند ابن عربي شأنا خاصًا، لأنها مسألة تتصل بنظريته في الإنسان الكامل، كما تتصل في الوقت نفسه بالحقيقة المحمدية على وجه الخصوص، وكما تصورها ابن عربي وأسْفَرَت عنها أذواقه ومشاربه الروحية. إنها لمسألة تنفذ إلى صميم نظريته في «الإنسان الكامل»، لا إلى تأليه الإنسان، كما ظنت الدراسات الاستشراقية، إذْ كان نيكولسون Nicholson يتبنى وجهة نظر مكدونالد Macdonald القائلة، إن كل مفكري الإسلام هم من أصحاب وحدة الوجود، ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه، وأن هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعقيدتهم في التوحيد. ويُعَلل ذلك بأن الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص مهما لزم عنها، قد ابتلعت كل شيء، وأن فكرة الحسين بن منصور الحلاج في حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله في الإنسان قد تسربت إلى ابن عربي، وهي صورة خلق الله للإنسان على صورته، وان ابن عربي ومن قبله الحلاج قد تأثرا إلى حد كبير بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية في القول بأن الله خَلَقَ آدم على صورته، وهي نظرية في خَلْق العالم أو تأليه الإنسان كما ذكر نيكولسون[102].

ولكن نيكولسون رَدَّ في موضع آخر على الشق الأول من وجهة النظر هذه، في إطار اعتبار ألفرد فون كريمر Kremar الحلاج من أصحاب وحدة الوجود فقام نيكولسون بنفي هذا قائلا: «ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود، ووصف الحلاج بأنه واضع هذا المذهب، فإنه وصف لا ينطبق في نظري على الحلاج، ولا على التصوف في جملته إبان نهاية القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع»[103].

أما الشق الثاني من وجهة النظر هذه، وهو اعتبار ابن عربي أو الحلاج من الذين تأثروا بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية أو المسيحية بأن الله خَلَقَ آدم على صورته، فما هو إلا مُجَرَّد تشابه شكلي ليس إلا، تشابه لا يقوم عليه دليل. فإن نظرية الصوفية، وفي مقدمهم ابن عربي، في خَلْق الإنسان تتصل بنظريتهم في الحقيقة المحمدية وتعتمد عليها، بمقدار اتصالها كما قلنا فيما تَقَدَّم بنظرية ابن عربي في الإنسان الكامل، لأن الحقيقة المحمدية هي الصورة الكاملة لمعنى «الإنسان الكامل» المُتَجَسّد في الكلمة، وهي (أي الحقيقة المحمدية) منتهى غايات الكمال الإنساني وذروة سنامه، وما سُمي الإنسان الكامل كاملا إلا لأنه يجمع في نفسه حقائق الوجود، ومن ثمّ يتميز عن الإنسان الحيوان، فالكامل هو ما تَحَققَّتْ فيه معاني الوجود وصفاته، سواء كان خيرا أو كان شرا[104]. لقد شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها إحصاء أن يرى أعيانها، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ممّا لم يكن يَظْهَر له غير وجود هذا المحل ولا تجليه له[105].

وقد شاء الحق أن يظهر الإنسان على هذه الصورة، أو أنه يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه. وكانت غاية الخلق أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم.

وشاء الحق أن يرى أعيانه وأسماءه، أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي، فظهر في الوجود فأظهره على النحو الذي ظهر عليه، وكشف عن «الكنز المخفي» الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب والإضافات، ولكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتَجَرُّدَها، بل في تقييدها وتعينها. لقد كان الوجود كنزا مخفيا فأظهره الله ليُعرف به.

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه - أو أن تظهر عينه - في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كُلّها في نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت به حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله[106]. وكما كانت الأعيان الثابتة ترشد إلى خلق العالم، كذلك جاءت لترشد إلى خلق الإنسان.

لقد أظهر الله نفسه لنفسه في التعيين الأول، فرأى الله في ذاته أو في ماهيته عددا لا نهائيا من هذه التعيينات. وعلم الله بالأشياء في العالم العقلي هو علمه بأعيانها الثابتة التي هي ذاته المُفَصَّلة في علمه القديم، أي هي علمه بذاته في هذا المقام. وعلمه تعالى بالموجودات الخارجية هو ذلك العلم نفسه منكشفا في صفحة الوجود أو هو علمه بذاته مُتجليا في أعيان الموجودات[107]. ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي - رحمة

الله عليه - وتابعه كثيرٌ من الباحثين في رأيه هذا - أن نظرية ابن عربي هذه إنْ هي إلا مزيج عجيب من نظرية المثل الأفلاطونية، وإن نظرية «الأعيان الثابتة» تقوم في جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية، وإنْ كانت تختلف عنها في عرض ابن عربي للنظرية، وإنما يقع الخلاف من حيث إن وحدة الأعيان كوجوه معينة في الذات الإلهية، وكصور عاقلة في العلم الإلهي يُمَيزها تمام التمييز عن مثل أفلاطون(108).

ولما كانت الأعيان الثابتة هي المرايا الأزلية للموجودات، وهي على ما هي عليه من العدم ما شَمَّت رائحة الوجود الخارجي، كانت صورا معقولة للعلم الإلهي، فظهور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجي بل معدومة ثابتة في الحضرة العلمية، حتى إذا ما وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود لَزَمَ أن يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية(109)، ربما جاءت العلاقة بين الذات والعالم، أو بين الحق والخلق، كما يفهمها ابن عربي كالعلاقة بين الأصل والصورة، فإن الحق هو الذات يَمْتَدُ منها الظل إلى أعيان الممكنات فيكشفها ويمكننا من إدراكها، فإذا ما انكشفت الأشياء أدركنا منها ما يُطلعنا على قدر ما أراد الحق أن نُدْركه منه من تجليات على صفحة الوجود الكوني.

وفي هذه الجزئية، ومنها ما يمس نظرية الخلق مباشرة، يقول الدكتور أبو العلا عفيفي، في تعليقه على الحكمة النورية من كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي: «فإذا أثبَتنا أن للعالم وجودا مستمدا من وجود الحق كان للظل وجود واقعي، وكانت الحقيقة ثنائية، أما إذا قَدَّرْنَا عدم وجود العالم فإن الظل يكون أمرا معقولا موجودا بالقوة لا بالفعل، وتكون الحقيقة واحدية، فإذا تصورنا واقعية الظل بالنسبة إلى الأصل الذي هو «الحق» كُنَّا كمن يقول بأصلين اثنين. وإذا صرفنا النظر عن الظل الذي هو «العالم» كنا كمن يقول إن الحقيقة واحدة»(110).

ثم إننا لو أدركنا أن العالم في جملته ليس في الواقع سوى تجلي الحق في الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، أدركنا تباعا أن الحق عين الدليل على نفسه، ولكن هذا الإدراك ذوقي كشفي. ولهذا فحين يتكلم ابن عربي عن «سر القدر» يُرَادُ به «الأعيان الثابتة» للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم. أو يُراد به كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها، فما كُنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك، وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إيّاه(111). وهذا هو سر القدر المتحكم في جميع الخلائق.

والعلم بسّر القدر من مكنونات أسرار الله، ولكن ابن عربي لا يُجَرّد العلماء بالله من وقوفهم على سر القدر، فالعارفون بالله المختصون بفضله واختصاصه هم على معرفة بسر القدر، وهم أعلى وأكشف وأتم في مقام المعرفة، غير أنهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملا. ومنهم من يعلمه مُفَصَّلا، والذي يعلمه مفصلا أتمُ من الذي يعلمه مجملا، فإنه يعلم ما في علم الله فيه، إما بإعلام الله له بما أعطاه عينه من العلم به. وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، وهو أعلى لأنهم يأخذون العلم بحقائق الأشياء من المعدن نفسه الذي يأخذ الله منه علمه بها(112).

ولهذا صار العلماء بالله من أهل الله هم وحدهم الذين يدركون أن الحق عين الدليل على نفسه بمقدار ما يحيطون علما بسّر القدر، وهم وحدهم الذين يدركون معنى وحدة الوجود في الإسلام، لأنهم هم وحدهم الذين يَتَحَقَّقون ذوقا بالوحدة الذاتية مع الحق.

سادسا: الخاتمة

تلك هي نظرية الخلق في التصوف الفلسفي، خاصة عند ابن عربي ومدرسته، كما رأينا إشارات إلى أقرب تلاميذه الصدر القونوي والقاشاني: تجليات الواحد في الكثير، والغيبي في الوجودي، وظهور الكثير - بحكم الأعيان المعدومة - في الواحد، تتراتب مراحلها الوجودية في وحدة واحدة غير منفصلة بعضها عن بعض، يَلزم عن كل مرتبة فيها اتصالها بالأخرى. وتفيض الأولى عن الثانية فيضا أقدس، ويفيض الفيض الأقدس في الثالثة والرابعة فيضا مُقَدَّسًا، الأول: تجلٍّ غيبي علمي، والثاني تجلٍّ وجودي عيني، لأنه يَظْهَر في صفحة الوجود الخارجي، ويمكننا على هذا أن نستجمع نتائج البحث في النقاط التالية:

(1) كل شيء في هذه النظرية لا يخرج عن العلم الإلهي، لأن كل شيء ثابت في الحضرة العلمية لم يبرح عنها، ولكنه حين ينتقل من شيئية الثبوت إلى شيئية الوجود تظهر في الوجود العيني لوازم هذه الأعيان الثابتة وأحكامها وعوارضها المتعلقة بالكون.

(2) يحرص ابن عربي على المفهوم الديني للخلق بمقدار ما يعزف عن المفهوم الفلسفي الذي صورته المُثُل الأفلاطونية فيما لو كانت تتشابه بالفعل مع الأعيان الثابتة في مذهبه، أو مثلته الأفلاطونية المحدثة في نظرية الصدور والفيض. وبمقدار ما يبتعد عن وحدة الخلق كما تراءت في المذاهب الهندية، يقترب ابن عربي من مضمونه الديني الإسلامي.

هذا المفهوم تؤكده التجربة الصوفية ويُسْتَقى حتما من الأساس العملي وتفعيل الحياة الدينية مُعَايشة للتجربة. المفهوم الوثني للخلق شيء والمفهوم الديني الإسلامي شيء آخر، وابن عربي لكونه متصوفا مسلما ففلسفته لا تخرج عن مضمونها الذي تستمد منه مقوماتها.

(3) ليس لهذا الذي يظهر من الوهلة الأولى من جوانب الاتفاق بين فلسفة ابن عربي وتصوفه والفلسفات اليونانية والثقافات الهندية المتنوعة إلا مُجَرَّد تشابه شَكلي أراده من أراده ممَّن يبحثون في جوانب فلسفته أو في تصوفه ليكون هذا التشابه قادحا في أصالة الشيخ الأكبر، وهو من بعد عندي مُجرَّد تشابه ليس يَلْغي بحال فاعلية المضمون.

(4) فطن كبار الصوفية المسلمين، قبل غيرهم، إلى الخلط الذي يترآى لأناس لم يفهموا مغزى وحدة الوجود ولا المراد بها في صيغتها الإسلامية، كما عَبَّر عنها أهل التحقيق والعرفان، إنْ في معطيات ابن عربي لها، أو في مدركاته الذوقية ومراميه العرفانية، وعلى هذه الصيغة يمكن اعتبار الوحدة عندنا هي اكتشاف متصوف، اكتشفها خلال التجربة الصوفية. وليس يَلْزَم من تقريرها نفي ما كان ابن عربي يطلبه لوحدة الوجود بالصيغة الإسلامية، لا بأي صيغة سواها مع الاعتراف ضمنا بتعدد مصادره وتنوع الأصول المُسْتقاة لمفهوم وحدة الوجود.

(4) يُفْهَم الخلق عند ابن عربي في إطار الفهم الصائب لمذهب وحدة الوجود عموما، وبوجهة النظر الإسلامية لا بوجهة النظر اليونانية أو الهندية. إن لوحدة الوجود صيغة إسلامية انفرد بها ابن عربي وعالجها في

سياق المضمون الديني الذي انتسب إليه، واستخلصها من تصوفه باحثون ممتازون في التصوف يشهد لهم بِمَذَاق التجارب الروحية، ولم يخرج قط عن تلك الصيغة الإسلامية لمفهوم وحدة الوجود، لكن أذواقه العليا - وأذواق ابن عربي أعلى وأرفع من أن تستوعبها أَخَلَاد المحدودين- لم تدع للذين درسوه فرصة تسمح لفهمه في ضوء «نظرية المضمون» القائمة عندنا على فاعلية التجربة الصوفية، وكما ينبغي أن يكون الفهم كاشفا عن مثل هذا الذَّوْق المتغلغل في بطن التجربة الصوفية المرتكنة - بوجه خاص - على فاعلية هذا المضمون الإسلامي.

(5) إن فكرة الخلق المستمر أو الخلق الجديد لهي هي الفكرة التي تَضْرب كل المفاهيم الوثنية عن الخلق كما تصورها فلاسفة اليونان أو حكماء الهنود، وَتَقْدَح بالمباشرة في أن يكون ابن عربي متأثرا بتلك المفاهيم، لتستمد مددها الأعلى من عمق الفهم لآي الذكر الحكيم، ومن يَتَوَصَّل إلى غير هذا يُقَدِّم التشابه الشكلي البَرَّاني على عمق المضمون الجُوَّاني، ويأخذ بمنهج الأشباه والنظائر في حين يهمل الدلالة الجوانيَّة الباطنة والمستقرة على الدوام في ضمائر أذواق العارفين. هذا الخلق المستمر أو الخلق الجديد لهو كشف غطاء عن التجربة البشرية مع الواحد الحق، فلا هو بفيض ولا هو بصدور ولكنه «تجلٍّ» قد يكشفه صاحب البصر الحديد كما وصف القرآن. وعليه، فنظرية الخلق عند ابن عربي إنْ هي إلا تجليات إلهية فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات. هذا «التجلي» لا يدركه إلا من تحقق فعلا بالوحدة الذاتية مع الحق، يدركه العارف صاحب التجربة الصوفية المتحقق بالوحدة الذاتية مع الله، ولا يدركه الفيلسوف بعقله المحدود بحدود ما يُفكر فيه ولا يبصر ما دونه.

الهوامش

1 الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص282 وما بعدها.

2 الإيجي: المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، د/ ت، ص371.

3 الرازي: معالم أصول الدين، ص116.

4 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، ص51.

5 الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص303 و304.

6 الرازي: الأربعون في أصول الدين، جـ2، ص63.

7 الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، ص151.

8 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص56.

9 ت. ج. دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص216 و217.

10 عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية، ص54.

11 ت. ج. دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص217 و218.

12 سورة الذاريات: الآية 56.

13 الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق وعلى عبدالحميد بلط جي، ص42 و43.

14 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة روحية سيكوميتافيزيقية، ص171.

15 الرسالة القشيرية، ص312 و313.

16 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، بحث بعنوان الارتسام: المعنى الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية وعلاقته بالأفلاطونية المحدثة، ص215 - 217.

17 إبراهيم ياسين: المرجع السابق، ص219 و220.

18 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص172.

19 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص45.

20 سورة النحل: الآية 40.

21 سورة يسن: الآية 82.

22 سورة مريم: الآية 9.

23 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص46 و47.

24 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص172.

25 ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، جـ1، ص60، 97.

26 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي: فصل الارتسام والنظرية الوجودية، ص218.

27 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص45.

28 إشارة إلى قوله تعالى: «وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا»، سورة مريم، الآية 9.

29 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص172 و173.

30 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص167.

31 ابن عربي: الفتوحات المكية، جـ1، ص229.

32 مجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص132.

33 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، فصل الارتسام، المعنى الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية، ص234.

34 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص46.

35 المرجع السابق، ص46.

36 د. محمد عبدالله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص100 و101.

37 Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi، combridge.1939.p.112.

38 شرح القاشاني على فصوص الحكم لابن عربي، ص38.

39 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص57.

40 القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص144، وتعريفات الجرجاني، ص140.

41 مجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص60.

42 ابن عربي: التجليات الإلهية، ومعه تعليقات ابن سَوْدَكين، تحقيق: د. عثمان يحيى: ص174.

43 الشعراني: اليواقيت والجواهر، جـ1، ص73.

44 د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ص832.

45 مجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص61.

46 سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ص782.

47 ابن عربي: التجليات الإلهية، تعليقات: د، عثمان يحيى، تعليق رقم (253) في شيئية الثبوت، ص173.

48 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، راجع فصل الارتسام، ص227.

49 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص172.

50 القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص17، وص 27.

51 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، فصل الارتسام، المعنى الاصطلاحي، ص227، ص233.

52 المرجع السابق، ص228.

53 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص56.

54 القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص17.

55 د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري، ص228، والقاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص17. وإبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، الارتسام، ص228.

56 ابن عربي: فصوص الحكم، جـ1، ص55. ومجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص62.

57 ابن عربي: الفتوحات المكية، جـ3، ص476، وأيضا: الشعراني: اليواقيت والجواهر، جـ1، ص61.

58 Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi.p.p.48 & 52.

59 إبراهيم ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص57.

60 Abhayananda، (S): History of Mysticism the Unchanging Testament.p.271.

61 د. عثمان يحيى: مقدمة كتاب «التجليات الإلهية» لابن عربي، ومعه تعليقات بن سَوْدَكين وكشف الغايات، ص82.

62 Gregories.(P.M): The Human presence.New York، Amity House.1987.P.76.

63 د. عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بالتوحيد في التفكير الإسلامي (الكتاب التذكاري عن ابن عربي)، ص273.

64 د. عاطف العراقي: معجم الفلسفة العربية، ص71.

65 القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص17.

66 إبراهيم ياسين: مدخل إلى التصوف الفلسفي، الارتسام، ص231.

67 العَمَاء: هو الغيم الرقيق، ويُعَبر بالعَمَاء عن حضرة الأحدية التي لا يعرفها إلا الله (اصطلاحات الصوفية، ص58).

68 ابن عربي: الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر، جـ1، ص611 و612.

69 تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي، جـ2، ص18.

70 د. أبو العلا عفيفي: الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، مجموعة تراث الإنسانية، جـ1، ص72.

71 د. أبو العلا عفيفي: التصوف... الثورة الروحية في الإسلام، ص193.

72 الشعراني: اليواقيت والجواهر، جـ1، ص72.

73 د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري، ص217.

74 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، يُراجع فصل الارتسام، ص224.

75 ابن عربي: فصوص الحكم، جـ1 ص60 - 97. ويُراجع «سر القدر» في تعليقات الدكتور عفيفي الصفحات التالية 66، 102، 163، 167، وسعاد الحكيم: المعجم الصوفي، ص570، ومجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص76.

76 الشعراني: اليواقيت والجواهر، جـ1، ص72.

77 إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفي، فصل الارتسام، ص224.

78 الشعراني: اليواقيت والجواهر، جـ1، ص73.

79 Mir Vali- ud - Din.Munshi Fazil: Sufism.In Radhakerishnan.S، & et al: History of philosophy Eastern and western.P، 73.

80 سورة ق: الآية 15.

81 ابن عربي: فصوص الحكم، تعليقات الدكتور عفيفي، جـ2، الصفحات: 8، 27، 101، 147، 213، 233.

82 شرح القاشاني لفصوص الحكم، ص256، ويراجع نشرة د. عفيفي لفصوص الحكم: جـ1، ص169. وأيضا يُراجع (فاير T.Hwier) - دائرة المعارف الإسلامية، م1، عدد 3، وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي على المادة، ص232 و233.

83 Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi.p.p.9 - 10.

84 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص170.

85 عثمان يحيى: مقدمة كتاب التجليات الإلهية لابن عربي، ص79 وما بعدها.

86 Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi.p.10.

87 يُرَاجع حوار أجراه الأديب المصري «جمال الغيطاني» في أخبار الأدب عن ابن عربي مع الدكتورة سعاد الحكيم، منشور على الموقع الإلكتروني للدكتورة سعاد الحكيم ثم يراجع لسعاد الحكيم: الماضي سوار من ذهب، مقال منشور بديوان العرب (منبر حر للثقافة والفكر والأدب)، 1 يوليو سنة 2002م.

88 إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ2، ص74، وله أيضا راجع: وحدة الوجود بين ابن عربي وإسبينوزا، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، ص280.

89 أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص245.

90 أبو العلا عفيفي: الفُتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، ص168، مجموعة تراث الإنسانية، ص168. وتصديره للفصوص.

91 مجدي إبراهيم: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، ص628.

92 فاير (T.Hwier)، دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، م1، العدد 3 وتعليق: د. عفيفي عليها، ص233.

93 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص171.

94 حضرة عنايت خان: تعاليم المتصوفين، ترجمة: إبراهيم استنبولي، ص175 و176.

95 مجدي إبراهيم: الحرية عند ابن عربي، ص67.

96 ابن عربي: التجليات الإلهية، ص396.

97 جانب من حوار الأديب جمال الغيطاني مع الدكتورة سعاد الحكيم عن ابن عربي.

98 تعليقات الدكتور عثمان يحيى على كتاب التجليات لأبن عربي، تعليق رقم (696)، ص396.

99 ابن الجَوْزِي البغدادي: تلبيس إبليس، ص256. وأيضا: زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق، جـ1، ص147.

100 ابن عربي: التجليات الإلهية وتعليقات الدكتور عثمان يحيى، ص396.

101 ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، جـ2، ص64، والفتوحات جـ1، ص229.

102 نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: الدكتور أبو العلا عفيفي، ص102 104-.

103 نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص130 و131.

104 Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi.p.p.69,77.

105 ابن عربي: فصوص الحكم، جـ1، ص48.

106 ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، جـ2، ص7.

107 د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ص219. ويُراجع تعليقات الدكتور عفيفي على فصوص الحكم، جـ2 الصفحات التالية: ص9، 21، 50، 51، 248، 280.

108 Affifi.(A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi.p.112.

109 د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، يُراجع مادة «عَيْنٌ ثابتة»، ص831 - 835.

110 إبراهيم ياسين: الظل، المعنى الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية، من كتاب المدخل إلى التصوف، ص197.

111 ابن عربي: فصوص الحكم، جـ1، 60، 96، وجـ 2، ص102، 163، 66، 167.

112 تعريفات الجرجاني، ص148. وأيضا سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص507، 571.

المصادر والمراجع

- **ابن رشد: (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد)**، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، سنة 1969م.
- **ابن عربي: (الشيخ الأكبر محيي الدين)**، الفتوحات المكية (عدة مجلدات)، طبعة دار الفكر العربي، بيروت، سنة 1414هـ/ 1994م.
- **ابن عربي: (الشيخ الأكبر محيي الدين)**، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم: الدكتور أبو العلا عفيفي، جزءان، دار الفكر العربي، بيروت، سنة 1946م.
- **ابن عربي: (الشيخ الأكبر محيي الدين)**، التجليات الإلهية، ومعه تعليقات ابن سَوْدَكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق: د. عثمان يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران 1408هـ/ 1988م.
- **ابن عربي: (الشيخ الأكبر محيي الدين)**، اصطلاحات الصوفية الواردة في آخر كتاب التعريفات للجرجاني، طبعة مكتبة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، سنة 1357هـ/ 1938م.
- **إبراهيم: (دكتور مجدي محمد)**، الحرية عند بن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة 2004م.
- **إبراهيم: (دكتور مجدي محمد)**، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة 2004م.
- **أبو زيد: (دكتور نصر حامد)**، هكذا تكلم بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 2002م.
- **الأيـجـي: (عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد)**، المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة، د/ت.
- **الرازي: (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب)**، معالم أصول الدين، مراجعة وتقديم طه عبدالرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د/ ت.
- **الحكيم: (دكتورة سعاد)، المعجم الصوفي**، الحكمة في حدود الكلمة، دار دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1401هـ/ 1981م.
- **الرازي: (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب)**، الأربعون في أصول الدين، جزءان، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (ط 1) سنة 1406هـ
- **الشعراني: (الإمام عبدالوهاب)**، اليواقيت والجواهر، جزءان، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، سنة 1369هـ
- **الشهرستاني: (محمد عبدالكريم)**، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح: الفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، د/ ت.
- **العراقي: (دكتور محمد عاطف)**، معجم الفلسفة العربية، دار الوفا، الإسكندرية سنة 2001م.
- **العقاد: (الأستاذ عباس محمود)**، التفكير فريضة إسلامية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د/ ت.
- **الغزالي: (الإمام أبو حامد)**، تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة 1392هـ/ 1972م.

القُشَيري: (أبو القاسم عبدالكريم)، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زُرَيق، وعلى عبدالحميد بلط جي، دار الجيل الطبعة الثالثة، بيروت، سنة 1401هـ/ 1990م.

- **القاشاني: (كمال الدين عبدالرزاق)**، اصطلاحات الصوفية، ومعه كتاب رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق: الشيخ عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005م.

● **بور:** (الأستاذ ت. ج. دي)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق: د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، سنة 1981م.

● **درّاز:** (دكتور محمد عبدالله)، الدين، بحوث ممهدة لتاريخ الأديان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة1990م. وهناك طبعة أخرى لهذا الكتاب ممهدة بدراسات عن حياة الدكتور محمد عبدالله دراز وأعماله بقلم نخبة من الكتاب والباحثين، هي طبعة دار القلم، الطبعة الخامسة، سنة 1424هـ/ 2003م.

● **عفيفي:** (دكتور أبو العلا)، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة 1389هـ/ 1969م.

● **عفيفي:** (دكتور أبو العلا)، الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي، مجموعة تراث الإنسانية، المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة 1966م.

● **عفيفي:** (دكتور أبو العلا)، التّصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة 1963م.

● **عفيفي:** (دكتور أبو العلا عفيفي)، تعليق على مادة ابن عربي التي كتبها فاير T.Hwier، دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، المجلد الأول، العدد الثالث.

● **مدكور:** (دكتور إبراهيم)، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جزءان، دار المعارف، القاهرة، سنة 1986م.

● **نيكولسون:** (رينولد. أ)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، طبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، سنة 1379هـ/ 1956م.

● **يحيى:** (دكتور عثمان)، نصوص تاريخية خاصة بالتوحيد في التفكير الإسلامي، بحث بالكتاب التذكاري عن ابن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة 1389هـ/ 1969م.

● **ياسين:** (دكتور إبراهيم)، المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة روحية سيكوميتافيزيقية، كلية الآداب، جامعة المنصورة، سنة 2013م - 2014م.

● **ياسين:** (دكتور إبراهيم)، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، سنة 1999م.

● Abhayananda (S): History of Mysticism the Unchanging Testament.New York: Atma Books 1987.

● Affifi (A): The Mystical philosophy of Muhy idin Ibnul Arabi، combridge.1939.

● Gregories.(P، M): The Human presence.New York: Amity House.1987.

● Mir Vali- ud - Din.Munshi Fazil: Sufism.In Radhakerishnan.S، & et al: History of .philosophy Eastern and western.London.George Allen & Unwin LTD ,1957

عالم الفكر
العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

الحقيقة والموضوعية في الخطاب الإعلامي

حدود الاستحالة والإمكان

أ. عبدالقادر ملوك*

توطئة

مع تزايد أهمية الإعلام في الآونة الأخيرة، وانتقاله من مظاهره الأكثر بدائية، المعتمدة على شروط توزيعية متواضعة، استفادت منها في الغالب الأعم فئة قليلة على حساب الجموع الغفيرة، إلى إعلام بمواصفات فاقت كل التوقعات، حولت العالم بما رحب إلى قرية صغيرة، لعبت فيها شمولية تغطيته، وسهولة وصوله إلى جميع الأفراد، علاوة على ما يعتمده من تقنيات جد متطورة، دورا رياديا، ومع تحوله في منظور البعض من سلطة رابعة تراقب عمل النظام السياسي القائم، وتحاول تصحيح تجاوزاته والوقوف في وجه الخروقات التي يمكن أن يأتيها، فضلا عن دفاعها عن مصالح الفئات المستضعفة داخل المجتمع، من خلال إبراز الحقيقة والبحث عنها من دون كلل أو ملل، ما جعل منها بالفعل سلطة تحل محل السلط الثلاث التقليدية حين لا تمارس هذه الأخيرة أدوارها بفعل احتوائها من قبل النظام، تحول الإعلام إلى سلطة أولى بوظائف مختلفة ورهانات غير الرهانات القديمة؛ إذ منذ غزت العولمة جميع مناحي حياتنا المعاصرة، بما فيها وسائل الإعلام الجماهيرية والصناعات الإعلامية والثقافية عامة.

* أستاذ باحث من المغرب.

ومنذ أن صارت المؤسسات الإعلامية في ملكية حفنة من الشركات الاقتصادية أو في أيدي مجموعة من المالكين الخواص، وبفضل التوسع الهائل والسريع في مجال تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، تحول الفضاء العمومي إلى فضاء إعلامي، بلغة هابرماس، يشكل الإعلام داخله نموذج التواصل الطاغي، الذي يمارس هيمنة شبه مباشرة على إنتاج المعنى، وعلى مختلف التمثلات الاجتماعية والجماعية للواقع.

لقد أضحى مؤكدا اليوم أن الإعلام، بتأثيراته المباشرة على طريقة تمثلنا للعالم، من جراء تحكمه في الواقع وبسط سيطرته على مختلف مناحيه، جعل علاقتنا بهذا العالم لا تتم وفق تجربتنا المباشرة، بقدر ما تحدد وفق الرؤية التي يقدمها لنا جاهزة عبر أصنافه المتعددة والمتنوعة، أي عبر وساطة معايير من خلقه، يسعى إلى إدماجها في المجتمع، بل وجعلها منسجمة ومتناغمة معه[1]، فاستحوذ بذلك على آليات إنتاج المعنى، ومعها على الحقيقة التي ستأخذ منذئذ تعريفا آخر غير ذلك المتعارف عليه. تعريف، أو بالأحرى تعاريف سنقف عندها بقليل من التحليل والنقد كيما يتأتى لنا تبيان موقع الخطاب الإعلامي مما يصطلح عليه بـ «خطاب الحقيقة»، وتابعه الرئيس «خطاب الموضوعية»، محددين حدود الاستحالة والإمكان في وسمنا له بالحقيقي والموضوعي.

1 - مطلب الحقيقة

مهما كان حجم التغيرات التي طالت الإعلام، ومهما كان حجم التأثير الذي أحدثه ومازال في الشعوب المستقبلة لمواده، فإن الوظيفة الأساسية اللائطة به، والملازمة لتسميته، ظلت دائما تتمثل في الإخبار informer، حتى إن انضافت إليها وظائف أخرى تثقيفية اجتماعية ترفيهية... إلخ. والجدير ذكره أن الجماهير حينما ترى في المنابر الإعلامية قنوات للإخبار، فهي تنتظر منها نقل «الحقيقة»[2]. وتبليغ الأخبار والمعلومات بأمانة وبشكل دقيق.

فهل تنقل المنابر الإعلامية على اختلافها وتعدد أشكالها الحقيقة فعلا للجمهور المتابع؟ ثم ما طبيعة هذه الحقيقة التي تنقلها، هل يقصد بها المطابقة بين الملفوظات الدالة عليها وبين الأشياء كما هي عليه في الواقع، أم أن الأمر يتعلق بحقيقة من نوع آخر ينبغي كشفها وتسليط الضوء عليها؟

لقد اختلفت المواقف إزاء الحقيقة، وتشعبت بين من يربطها بالوقائع رأسا، ومن يربطها بالخطاب المنتج حول هذه الوقائع، فبخصوص الموقف الأول، يرى أصحابه أن وظيفة الإعلام تتمثل في نقل الوقائع كما هي بالفعل، وكما تقع على مسرح الأحداث، أي بموضوعية وحياد ومن دون تحيز أو إدراج رأي أو تعليق. من المنافحين عن هذا الموقف نجد دانييل كورني Daniel Cornu الذي يطالب الصحافيين بالاقتصار على الوقائع كما هي، من دون تمرير أي رأي، لأن كل رأي، في اعتقاده، لن يكون إلا ذاتيا[3]. معتبرا أن الخبر هو محصلة لتضافر ثلاث آليات في ممارسة الصحافي لمهمته تتمثل في الملاحظة والتأويل ثم التبليغ، وهي آليات تكشف بجلاء عن تدخل الذات بشكل من الأشكال في مسار تحول الحدث إلى خبر[4]، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الصحافيين كما غيرهم من المهتمين بالشأن الإعلامي، صاروا يدركون أن المنابر الإعلامية قد استعاضت

عن خطاب الحقيقة la vérité الذي يتمثل، وفق إسكينازي Esquenazi، في حصول إجماع كلي حول محتوى خبر معين، بخطاب المحتمل أو الراجح le vraisemblable، الذي يتمثل دائما، كما يرى إسكينازي، في الخبر الذي يوافق انتظارات الجمهور وتطلعاتهم، وهو خطاب يقوم على جملة من الإجراءات من بينها الاعتماد على أطر وقوالب تأويلية خاصة تتماشى وسياسة المنبر الإعلامي وتوجهاته، وتخفف من تعقيد الواقع الفعلي، والاعتماد على أشكال وصور تبليغية معينة لتنظيم أحداث العالم، فضلا عن توظيف نمط من الحوامل اللغوية وبعض العبارات المسكوكة التي تلقى رواجا داخل أوساط الجماهير[5].

أما باتريك شارودو Patrick Charaudeau فيقيم، في سياق حديثه عن الحقيقة التي ينتجها الخطاب الإعلامي، تمييزا بين «قيمة الحقيقة» وبين «مفعولات الحقيقة»، فإذا كان الإخبار يقتضي تقديم معرفة في شكل خطاب، وكانت المعرفة ضربين: معرفة عالمة، أو معرفة موضوعية ترتبط أكثر ما ترتبط بالعلوم، وهي تتعلق بنوع من التمثل المعقلن حول وجود الأشياء، ومعرفة اعتقادية، أو معرفة قائمة على منظور ذاتي لأشياء العالم، فإن الأمر يقتضي ألا نتحدث عن الحقيقة إلا ارتباطا بالمعرفة التي من الضرب الأول لأنها ناتجة عن توظيف آليات علمية ترتكز على البداهة، وتندرج، وفق شارودو، بحسب الطبيعة المفترضة لما تتم ملاحظته والطريقة التي يتم بها وصفه، ضمن ثلاث مقولات أساسية[6]:

وجودية existentielle: المراد بها أن الإدراك العقلي يحدد بناء على وصف وجود الأشياء في العالم باعتبارها توجد هناك في زاوية معينة (المكان)، وفي لحظة معينة (الزمن)، وفي وضعية معينة (الخصائص)، حاملة لملامح تسمح بتمييزها وتحديدها في واقعيتها. وحينما يندرج هذا النوع من الإدراك أو الوصف ضمن عرض إخباري، فهو يسمح بتسليط الضوء على سلوك مرغوب أو مفروض قد يكون تعريفا أو إشارة واقعية (وقت، جهة معينة،... إلخ)، أو ملصق صحافي (في شكل صفحات تتعلق بإعلانات الشغل، أو بلقاءات ومؤتمرات معينة، أو بمختلف التظاهرات الثقافية)[7].

حدثية événementielle: يقصد بها أن الإدراك العقلي يتحدد عبر وصف ما وقع أو سيقع، بمعنى ما أو من الذي أحدث تغييرا في وضع العالم (سواء ارتبط بالكائنات أو بخصائصها أو بمختلف الأحداث المقحمين داخلها). وهذا الوصف، يقول شارودو، لا يمكن أن يتم إلا وفق الشكل الأكثر احتمالا وترجيحا، والذي تتحدد درجة صدقيته بناء على حجم الإجماع الذي يتشكل داخل جماعة اجتماعية حول كيفية تمثل العالم وكيفية اقتسام تجاربه. وحينما يندرج هذا النوع من الإدراك والوصف ضمن عرض إخباري، فإنه يسمح برؤية أو تخيل ما وقع أو سيقع، من خلال تركيز الانتباه، إما على صيرورة تشكل الحدث (حادثة سير، قصف، توقيع معاهدة سلام... إلخ)، وإما على تصريح (مؤتمر صحافي، خطاب رسمي، مقتطف من لقاء... إلخ)، وإما على تحديد الفاعلين في هذه الأحداث، وإما على الظروف المادية المتعلقة خصوصا بمكان وزمان وقوع الحدث[8].

تفسيرية explicative: يتعلق الأمر هنا، وفق شارودو دائما، بكون الإدراك العقلي يتحدد عبر وصف لماذا وكيف والغاية من الأحداث، أي عبر تحديد الأسباب والخلفيات التي سبقت ظهور الحدث، وبالنتائج التي

ترتبت عنه. وعندما يندرج هذا النوع من الإدراك ضمن عرض إخباري، فإنه يمنح للمتلقي الوسائل (الحجج)، غير المعروفة لديه، التي تمكنه من عقلنة أحداث العالم وإعطائها تفسيرا مقبولا عقليا[9].

هذا عن الضرب الأول من المعرفة (المعرفة العالمة)، أما عن الضرب الثاني، والمرتبط أساسا بما وسمه شارودو، وأشرنا إليه أعلاه، بـ «معارف الاعتقادات»، فإن المقصود به هو تلك المعارف التي تتشكل انطلاقا من الفعالية الإنسانية التي توظف للتعليق على العالم وعلى أحداثه من منطلق يرى أن العالم لا يوجد من أجل ذاته وبذاته، بل يوجد عبر الرؤية الذاتية التي تكونها الذات عنه[10]. وهي رؤية محكومة بالتمثلات التي يولدها المجتمع لدى أفراده مشكلة مخيالا اجتماعيا عبره تجري معاينة الأحداث، وعبره يجري تقييمها وتبريرها؛ فهذه الاعتقادات ترتبط بأنساق التأويل التي بناء عليها يضع البعض تقييما للأحداث والسلوكات الممكنة، وتلك المحتملة، في شكل افتراضات أو تخمينات تسمح في النهاية بالقيام بتنبؤات. وهذه الاعتقادات حينما تندرج في عرض إخباري، فهي تمكن من مشاطرة الآخر أحكامه حول العالم؛ مولدة بذلك نوعا من العلاقة التواطئية. بمعنى آخر إن المعلومة التي تنبني على الاعتقاد تعمل على استدعاء الآخر وحثه على أخذ موقف انطلاقا من التقييم المقترح عليه، جاعلة إياه في وضعية رد - فعل، لا نلفيها داخل ما أسميناه بالمعرفة العالمة.

إن ما أراد شارودو الخلوص إليه، من وراء هذا التحليل، يتمثل في إقامة تمييز دقيق وصارم، ولو أنه يعترف بصعوبة إدراكه، بين قيمة الحقيقة ومفعولات الحقيقة، ففي حين ترتكز الأولى على البداهة وتتغيا العثور على الحقيقة في ذاتها، متوسلة بوسائل علمية غاية في الدقة تجنبها الوقوع في شرك الذاتية والأحكام المبتسرة غير المؤسسة، تقوم الثانية (مفعولات الحقيقة) على الإقناع، وحمل المتلقي على الاعتقاد والتصديق، لذلك فهذا النوع لا يمكن أن يُوجَد خارج إجراء تلفظي يروم تحقيق إقناع سيكو - سوسيولوجي، يسعى كل واحد من الأفراد الذين يتبادلون الكلام داخله إلى حمل الآخر على دخول عالم تفكيره وقبول الحقيقة التي يتبناها. والخطاب الإعلامي هو من هذا الصنف الذي يعدل مفعولات الحقيقة بحسب الغاية المرجوة من وراء تمرير معلومة أو خبر ما للجمهور، بمعنى أن هذه المفعولات ترتكز على جملة أسئلة تتحدد بها، ومن خلالها درجة مصداقية خطابه (مادام الحديث عن الحقيقة في هذا الخطاب، هو بالنسبة إلى شارودو من باب التجاوز لا غير)، هذه الأسئلة هي: لماذا الإخبار؟ كيف هي الحالة النفسية والاجتماعية للشخص الذي سيقدم المعلومة؟ ما هي الوسائل والحجج التي يوظفها المخبر من أجل إثبات صحة هذه المعلومة؟[11].

لا نريد أن نسدل الستار حول هذا الموضوع، قبل أن نعرج على موقف يبدو أساسيا في ما نحن فيه من بحث حول موضع الحقيقة داخل الخطاب الإعلامي، أي مدى قدرة هذا الصنف من الخطاب على جعل الأخبار التي ينقلها مطابقة لما هي عليه الأحداث في الواقع. يتعلق الأمر بموقف جيل غوتيي Gilles Gauthier الذي يقر منذ البداية بأن الحقيقة هي هدف ضروري بالنسبة إلى الصحافة[12]، فما هي المسوغات التي يعتمد عليها في تبريره لموقفه هذا؟

يعلن غوتيي، في مستهل طرقه لهذا الموضوع عن طموحه في البرهنة على القضية التي مقتضاها أن القبول بالبعد القبلي الإخباري، أو ما يسميه اختصارا بـ «القبلية الإخبارية» في العمل الصحافي يترتب عنه الإقرار بأن الصحافة ملزمة بإنتاج إثباتات صحيحة انطلاقا من توجهها صوب الواقع الخام. فهذه القضية التي تجعل وظيفة الممارسة الصحافية تتمثل في نقل معرفة من نوع ما، لها صلة بالأحداث الجارية، هي قضية إبيستمولوجية تترتب عنها قضية ثانية أنطولوجية تقضي بوجود واقع خام أي معطى، منه تستنبط الأخبار التي ينصب عليها العمل الصحافي، والدمج بين القضيتين يولد لنا قضية ثالثة ذات طابع فلسفي يسميها غوتيي «الواقعية الصحافية»[13].

إن القبلية الإخبارية التي تفترض أن الوظيفة المناطة بالصحافة تكمن في إنتاج إثباتات صحيحة، تفترض كذلك، وهذا هو الأهم، أن أداء هذه الوظيفة يقوم أساسا على واقع خام مستقل. وبموجب ذلك تصبح علاقة الصحافة بالحقيقة مرتبطة ضرورة بعلاقتها بالواقع، إذ هي لا تستهدف الواقع إلا بحثا عن الحقيقة الثاوية داخله. ولأن الأمر كذلك ستحاول الواقعية الصحافية التصدي للنزعة البنيوية التي أصبحت في وقت من الأوقات هي المنظور المتحكم في جماع الإنتاجات الفكرية والثقافية داخل المجتمعات، والتي ترى أن الصحافة لا تتعامل مع واقع معطى خام، وبالتالي فهي غير قادرة على إنتاج الحقيقة «الحقيقية» إن صح التعبير، بل يمكن القول إنها لا تستهدفها أصلا. هذه الحجة، إلى جانب حجة أخرى، وسمها غوتيي بـ «النسبية المفهومية»[14]، ترى أن لا وجود لواقع قبلي للصحافة، وبالتالي فالواقع الذي تعالجه لا يعدو كونه مبنيا، فالصحافيون لا يسجلون الواقع كما هو، لأن ذلك ليس في متناولهم، بل يقومون بتوصيف له خاص، انطلاقا من اختياراتهم الذاتية ومن توجههم الأيديولوجي وانطلاقا كذلك من انتقاء عناصر دون أخرى داخل الوضع المرصود.

سينطلق غوتيي، في تصديه لهاتين الحجتين، من التمييز الذي يجريه William P.Alston في مؤلفه (A Realist Conception of Truth) بين واقعية ميتافيزيقية وواقعية حقيقية Aléthique، الأولى تدور حول فكرة مركزية تتعلق بمدى وجود واقع مستقل عن الكائنات الإنسانية التي تعقله[15]، أما الثانية فتتمحور حول تمثل معين للحقيقة مقتضاه أن قضية أو اعتقادا أو ملفوظا لا يكون صحيحا إلا إذا - وفقط - كان ما يصرح به على أنه كذا هو فعلا كذا. وغوتيي يتبنى، فيما يخص الصحافة، موقفا يمزج بين الواقعيتين؛ الميتافيزيقية والحقيقية، وهو موقف نجده متجذرا في فلسفة جون سيرل John Searle الذي سيعتمد عليه كثيرا في تصديه لهذه المسألة[16].

سيقوم غوتيي، في دفاعه عن الواقعية الصحافية، بعرض تصورين يرتبط أولهما بالواقع، والثاني بالحقيقة؛ ففيما يخص الارتباط بالواقع، تأخذ الفكرة المدافع عنها الصيغة التالية:

«يوجد واقع مستقل عن الصحافة، وحول هذا الواقع المستقل ينصب العمل الصحافي ومن ثم يجري بناء الخبر». أما فيما يخص الارتباط بالحقيقة فنجد الفكرة التالية:

«الصحافة تقوم على إنتاج إثباتات صحيحة حول هذا الواقع المستقل، والإخبار بقيم الحقيقة هو النشاط الذي يسبق البناء الصحافي»[17].

من الناحية الشكلية، يرى غوتيي، أن الواقع سابق على الحقيقة، إذ يجب قبلا القبول بالواقع لكي يتأتى لنا فيما بعد إنتاج إثباتات صحيحة حوله، وهي الفكرة ذاتها التي يتبناها سيرل كما أشرنا سابقا. وعليه فمعرفة واقع قبل صحافي خام هو بالضرورة سابق على علاقة الصحافي بالحقيقة. لكن هذه الأسبقية المنطقية سيعكسها غوتيي في معالجته الفكرتين المذكورتين سالفا، إذ سيبدأ الحديث أولا عن الحقيقة الصحافية لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الواقع الذي تعتمد عليه الصحافة في استقاء موادها الإخبارية. ارتباطا بالحقيقة الصحافية يرى أن وظيفة أو هدف الإخبار يندرج بشكل كلي ضمن صنف الأفعال الإثباتية/ التقريرية assertives التي تشكل، إلى جانب الأفعال التوجيهية directives، والتعبيرية expressives، والتصريحية déclaratives، والتعهدية commissives، الأنواع الخمسة الكبرى لأفعال الكلام التي عالجها جون سيرل[18]. ففعل الإخبار بالمعنى الصحافي للكلمة هو بدوره فعلا إثباتيا[19]، من منطلق كون الفعل الإثباتي يتعهد للمتلقي بحقيقة الخبر، أي تقديم الخبر بوصفه تمثيلا لحالة موجودة في العالم (We tell people how things are). فهو نشاط ملازم لقيمة من قيم الحقيقة، ولأن للإثباتيات اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم، فالخبر الذي ينتج عن هذا النشاط هو بالضرورة إما صحيح وإما خاطئ[20]. لا يفوت سيرل التأكيد أن القول عن ملفوظ مستعمل في إنجاز فعل خطابي إثباتي إنه صحيح، لا يعني أنه مرآة عاكسة للواقع الذي يمثله، بل هو إقرار بأن هذا الملفوظ قد نجح في تمثيل الواقع انطلاقا من كونه يقدم نفسه فعلا كما يشير إلى ذلك الملفوظ. الأمر ذاته ينطبق على الحقيقة داخل الصحافة، مع التذكير بأن إنتاج هذه الأخيرة لإثباتات صحيحة، يبقى مجرد مطلب منطقي وليس حالة مثبتة constat[21].

أما الحديث عن الواقع في الصحافة، فارتباطا بما أسلفنا قوله حول حاجة الحقيقة إلى الواقع، نجد أنفسنا ملزمين بالإقرار بوجود واقع مستقل للصحافة، إذ حينما نرهن حقيقة الأقوال الإثباتية بمطابقتها للواقع، فإننا ينبغي أن نسلم بأن هذه الوقائع توجد في استقلال عن الأقوال. ولعل سيرل، الذي يستنجد به غوتيي في إثبات هذا الأمر، يأخذ بدوره بفكرة الواقعية الميتافيزيقية، وبأكثر دقة هو يدافع عن فكرة «الواقعية الخارجية»، كما ورد ذكره آنفا، التي تفيد بوجود واقع مستقل عن كل أشكال التمثل الإنساني، ضدا على ما ذهب إليه أصحاب «النسبية المفهومية» الذين يرون أن هناك تعددية في أنساق التمثلات حول فهم الواقع نفسه؛ أو بلغة بول واتزلافيك Paul Watzlawick هم يعتبرون «أن الواقع ليس صورة حقيقية لما يوجد خارج ذواتنا، ولكنه محدد أيضا، وبالضرورة بالعمليات التي قادتنا إلى تكوين هذا الإدراك»[22]. فالواقعية (واقعية العالم خارج التمثلات)، من منظور سيرل دائما، ليست أطروحة ولا فرضية حتى، بل هي في الأساس «الإطار الذي يمكن فيه تكوين النظريات»[23]؛ ففي اعتقاده وجود واقع خام ينبغي اعتباره أمرا مقررا بالنسبة إلى كل شخص يرفض مبدأ الواحدية Solipsisme، فأنا حين أقبل كوني لست الشيء الوحيد الموجود، أعلن انخراطي في الواقعية «إذ الواقع الخام هو قرار بالنسبة إلى من يقبل بوجود الآخرين، ومن ثم بوجود الواقع الاجتماعي، وكذا إقرار بإمكان المعرفة»[24]. كما أن «واقعا مبنيا اجتماعيا يفترض واقعا مستقلا عن كل التمثلات الاجتماعية؛ لأنه لا بد من شيء انطلاقا منه نبني البناء»[25]. وتبعا لهذه الخلاصة يستنتج غوتيي أن

التواصل، كونه يرتكز دائما على أفعال الخطاب، فهو يفترض وجود الواقع، كما أن الواقع الذي تبنيه الصحافة لا بد من أن يستند على واقع غير مبني.

محصلة موقف غوتيي من علاقة الخبر الصحافي بكل من الواقع والحقيقة يترجمها في خمسة عناصر نوردها كما هي لأهميتها:

1 - أن الأخبار هي موضوعات مبنية.

2- أنها تستند إلى وقائع سابقة عليها يسميها «وقائع صحافية».

3- أن الوقائع الصحافية هي إما وقائع خام، وإمـــا وقائـــع اجتماعيـــة في الغالب، أي وقائع هي بدورها مبنية.

4- أن الوقائع الاجتماعية مبنية انطلاقا من وقائع خام.

5- أن الأخبار، هي في المحصلة، دائما مبنية انطلاقا من وقائع خام يسميها «وقائع صحافية خام»[26].

هكذا يتبين لنا، بعدما تصدينا بطريقة خاطفة لمواقف بعض الباحثين من أمثال كورني وشارودو وغوتيي، حول منزلة الحقيقة داخل مجال الصحافة بشكل خاص، أن موضوع الحقيقة الصحافية يبقى استشكاليا لا يحظى برأي موحد يقر حضوره أو غيابه، فهو عند البعض غائب تماما عن الحقل الصحافي ولا يرد ذكره إلا من باب التجاوز، وهو عند البعض الآخر حاضر ولكن في صورة بناء فقط تجعل منه حقيقة من الدرجة الثانية مادامت الحقيقة المرتبطة بالواقع الخام متعذرة التحصيل، وهو في النهاية أمر ممكن، مادام الواقع الخام هو الأساس الذي يرتكز عليه بناء الخبر الصحافي بشكل عام.

2 - مطلب الموضوعية

شكلت الموضوعية التي تفيد الإقرار بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة)، مدار خلاف بين المهتمين بحقل الإعلام على اختلاف مواقعهم، سواء كانوا إعلاميين، أو باحثين مهتمين، أو مجرد متابعين للشأن الإعلامي، نقادا أو جمهورا، فبين ناكر لموضوعية الخطاب الإعلامي جملة وتفصيلا، وهي الفئة الغالبة، وبين مؤيد لها وهم القلة القليلة، توجد فئة وسطى تتبنى موقفا ارتيابيا من مسألة الموضوعية، من دون أن ترفضها بالكامل أو تدعمها بالكامل. وفي هذه النقطة من البحث سنحاول أن نرصد بالاعتماد على مواقف جملة من الباحثين الذين تصدوا لهذا الموضوع، مدى موضوعية الخطاب الإعلامي من عدمه، انطلاقا من الأسئلة التالية:

هل يمكن الحديث عن نقل موضوعي للخبر، ومنه عن صحافة موضوعية، مع ما تعنيه الموضوعية من نقل للحدث في كليته بأمانة ووفاء دون إقحام للذات بأي شكل من الأشكال، في أي مرحلة من المراحل التي تسبق تمرير الخبر؟

ثم حينما ننطلق من مقتضى مؤداه أن الموضوعية تستوجب وضع مسافة بين الذات التي تريد أن تعرف والموضوع الخاضع لهذه المعرفة، باستعمال العقل وحده بعيدا عن أحكام الشعور والذوق والأهواء،

فهل ينضبط الإعلامي لهذا الأمر، بل وهل في استطاعته التجرد من ذاته ومن أهوائه ومشاعره في مقاربته الأحداث؟ بمعنى آخر هل في إمكانه التعامل مع الأحداث والوقائع كما يتعامل العالم في المختبر مع الظاهرة الطبيعية؟

ربما لا نغالي إذا قلنا إن الأغلبية العظمى من مستعملي الإعلام - بمختلف صنوفه - يذهبون في اتجاه القول بأن الموضوعية خارج مجال العلوم الحقة تبدو أمرا متعذرا إن لم يكن مستحيلا، أما وقد تعددت وسائل الإخبار وتنوعت وأخذت مظاهر جد متطورة، وصار المتتبعون يرون أو يسمعون أو يقرأون خبرا في منبر إعلامي سرعان ما يطلع عليهم منبر آخر بما يناقضه، فإنهم باتوا متيقنين من أن الحديث عن الموضوعية داخل مجال الصحافة بالخصوص هو من باب التجاوز لا غير، فقد تحولت من مفهوم إجرائي إلى مفهوم مثالي يطلب لكنه لا يؤتى أبدا[27]، فهو وإن أضحى قيمة ملازمة للصحافة فإنه لم يعْدُ كونه يضفي عليها نوعا من الشرعية. وإذا كان هذا ما تقر به الأغلبية العظمى، أو ما يفترض أنها تفعله، فإن تبين صحته من تهافته يحتاج إلى تدليل وإلى حجج نستطيع بموجبها الإقرار بلا موضوعية الإعلام عموما والصحافة خصوصا، أو على العكس من ذلك تقويض هذه الدعوى وإثبات موضوعية العمل الصحافي.

وتقتضي الضرورة المنهجية أن نبدأ بالموقف القاضي بلا موضوعية العمل الصحافي لنتبين حججه وأدلته قبل أن ننتقل إلى الموقف الإثباتي:

لئلا يتشعب بنا الحديث حول مكامن الذاتية في العمل الصحافي، ويصبح مجرد كلام إنشائي يفتقد سندا، ارتأينا تبني التقسيم التقني الذي اعتمدته ستيفاني مارتان Stéphanie Martin والذي يلملم جماع - أو على أقل تقدير معظم - الانتقادات التي وجهت إلى الموضوعية في سبعة نماذج نوردها باختصار وبتصرف في ما يلي[28]:

1 - **انتقادات تهم الجانب الأيديولوجي للصحافة:** فعديد الكتاب، مثل بيير بورديو Bourdieu، وأكادو Acado، اعتبروا أن الصحافيين يجدون أنفسهم مكرهين على الامتثال في ممارستهم المهنية لأيديولوجيا الجهة التي يشتغلون لحسابها، وحتى عندما تنتفي صفة الإكراه فإن الممارسة تجعلهم يخضعون لنوع من الإشراط اللاواعي في غالب الأحيان يلتزمون بمقتضاه بالأيديولوجيا المهيمنة التي يحدد المنبر الإعلامي الحاضن لها قواعد اللعبة داخل الحقل الإعلامي، الأمر الذي قد يجبر الصحافيين على اللجوء إلى التحايل والكذب الإعلامي، بل وعلى التلفيق أحيانا ضمانا لوظيفتهم وحفاظا على التوجه الأيديولوجي الذي يؤطر اشتغالهم. وطبعا حين تحضر تصرفات من هذا القبيل يمتنع الحديث، ولو حتى من بعيد عن الموضوعية.

2 - **انتقادات تهم الجانب الاقتصادي:** ارتبطت بالخصوص بالمنتجات (المخرجات) الإعلامية مشككة في موضوعية المسؤولين في تعاطيهم مع هذه المنتجات، من جراء تحكم الهاجس الاقتصادي وبسط نفوذه على ممارستهم التي تزداد نأيا يوما بعد آخر عن المهمة التي بموجبها أُسست المؤسسات الإعلامية وأنشئت في الأصل؛ إذ بفعل خضوع المقاولات الإعلامية لضغط قوانين السوق الصارمة ولشدة التنافسية،

أفسح في المجال للاوديما l'audimat لتصبح الحكم النهائي في مجال الصحافة، حيث أضحت نسب المتابعة هي الدليل على مصداقية منبر إعلامي ومكانته في السوق، الأمر الذي جعل من الإعلاميين، حراس الديموقراطية بالأمس القريب، مجرد موظفين لدى مقاولات هاجسها الأول والأخير هو تحقيق الأرباح التي تخول لها البقاء والمنافسة.

3- **انتقادات تهم الجانب التقني:** في هذه النقطة بالذات انصب اللوم والعتاب على التقنية وعلى تأثيرها السلبي على موضوعية العمل الصحافي؛ فالنقل المباشر الذي كان يفترض أن يقدم الحقائق عارية «طبيعية» للجمهور، حاد عن هذه الوظيفة، وأصبح وهما بفعل تدخل أيدي الرقيب وتقنيات المونتاج والانتقاء التي باتت تؤدي دورا مهما في تقديم نسخة معدلة ومفبركة عن الواقع كُشفت بعض صورها في غير ما مرة أخيرا، وهو أمر ساهمت «الصورة» فيه بنصيب وافر، والتي بمجرد تصدرها المشهد يتكون انطباع لدى المشاهد قوامه المصداقية والموضوعية، لذلك بات الحديث أخيرا عما يسمى بالكذب المصور le mensonge imagé وفق تعبير Lurçat. فالشاشة الصغرى أصبح في إمكانها بت كل أنواع الأغاليط، وتمرير ما تراه يخدمها ويخدم أهدافها باعتمادها فقط على وساطة الصور، مادام الجمهور يثق ثقة كبيرة بما تراه عينه من صور، فلا يكلف نفسه مساءلتها، ولا التفكير في وضع مسافة نقدية إزاءها اعتقادا منه أنها أبدا لا تكذب، وجريا طبعا على حكمة مأثورة مضمونها «ليس من رأى كمن سمع».

أما بالنسبة إلى الصحافة المكتوبة فحضور الذاتية، ومن ثم غياب الموضوعية، يتبدى من خلال صور وتقنيات عديدة من جملتها العنونة والإخراج واختيار الصور وطريقة توزيع المقالات وغيرها[29].

4- **انتقادات تهم الجانب الشكلي:** ركزت بالخصوص على الشكل أو الصورة التي تأخذها الأخبار المنتَجة بمساعدة الوسائل التقنية الحديثة، معتبرة أن وسائل الإعلام ليست موضوعية، لأن هاجسها لم يعد تقديم الخبر «الجاد»، بل أصبح يتمثل في تقديم الخبر «المسلي والممتع»، وهذا له صلة حثيثة بالعامل الاقتصادي سالف الذكر؛ فرغبة في تحقيق مداخيل أكبر، أصبح الإعلام الحالي يراهن على ما يستهوي المشاهد وينال رضاه ويدغدغ مشاعره، ولذلك اعتدنا رؤيته يعتمد بشكل كبير ومتزايد على البرامج التي تسلط الضوء على المشاهير في مختلف المجالات، كما على الرياضة بشكل عام، والتي ازداد تسويقها والطلب عليها بشكل لافت في السنوات القليلة الماضية، وعلى برامج المسابقات... إلخ.

5- **انتقادات تهم الجانب المهني:** ركزت في الأساس على الأهداف المهنية للصحافيين، وعلى وظيفتهم كما على علاقاتهم ببقية فعاليات المجتمع بشكل عام، وهذه الانتقادات تعتبر أن الصحافيين ليسوا بالموضوعية المطلوبة، من جراء موقعهم الاجتماعي والمهني؛ فالصحافي يصبح مجرد حلقة وسطى بين المصادر الرسمية للخبر وبين الجمهور، وهو بدوره قد يقع ضحية مصادر معلومات مضللة، الأمر الذي يجعل منه مجرد سبورة عرض لأخبار قد لا يعلم مأتاها ولا ما إذا كانت صائبة أم خاطئة، وربما لهذا السبب وصف جون بول سارتر الصحافي بأنه مجرد مُرمق bricoleur يفعل مـا يستطيع انطلاقـا من الوسائل التي تتوافر بين يديه[30].

6 - **انتقادات تهم الجانب التنظيمي:** هذا الضرب من الانتقادات انصب بالخصوص حول الجانب التنظيمي للعمل الصحافي، والإكراهات التي تعترض مهنيي الخبر، وباختصار حول طبيعة العمل والإنتاج الصحافي. مضمون هذه الانتقادات، أنه لا يمكن الحديث عن الموضوعية في ظل عملية الانتقاء التي يلجأ إليها الصحافيون في ممارستهم لوظيفتهم، وأول شكل من أشكال هذا الانتقاء يتمثل في عدم قدرة الصحافي على تغطية الواقع في كليته[31]. أما ثاني أشكال هذا الانتقاء فيتمثل في اختيار زاوية من زوايا النظر إلى الحدث نفس، وهو أمر يختلف من صحافي إلى آخر، ما يجعل الأخبار تختلف وتتباين، بل وتتناقض أحيانا، جاعلة للحدث الواحد صورا متعددة ومتباينة تصيب الموضوعية في مقتل. أما ثالث شكل من هذه الحجة فيتمثل في النقص الذي يعتري أي لغة – كائنة ما كانت - فليست هناك لغة كاملة قادرة على عكس المفكر فيه، أو على توصيف الواقع بأمانة تامة وبدقة لا يعتريها نقص[32]، فنحن نختار ألفاظا بعينها دون أخرى ونرتب مواضعها بطريقة تختلف حتما عن أفراد آخرين، ما يجعل شيئا من الحقيقة يضيع في الطريق منفلتا بذلك من سلطة اللغة التي تبقى عاجزة عن تبليغ كامل الحقيقة[33].

7 - **انتقادات تهم الجانب الفردي:** ارتبطت وفق ما ذهب إليه بعض المحللين بكون الاختيارات التي سبق الحديث عنها أعلاه ذات صلة بشكل كبير بالصحافي، وتمر عبر مجرى استعداداته الشخصية؛ فالريبورتاجات والمقالات الصحافية والتعاليق والمواقف التي تنسج حول أحداث معينة، هي في المحصلة من إنتاج أشخاص لهم بدورهم قيمهم ورغباتهم وأذواقهم الخاصة التي تؤثر، لا محالة، على طريقتهم في رؤية الأشياء، وعلى كيفية تأويلهم لها وتمريرها[34]. وعليه لا نجد غضاضة في القول مع كربارت أوركيوني C.Kerbart-Orecchioni بأن «كل مقطع تخاطبي يحمل حتما بصمة صاحبه»[35]. ويشكل بؤرة تقاطع قطبي الموضوعية والذاتية في صيغة تفاعلية يصعب معها تبين حجم تأثير كل منهما.

8 - **انتقادات ذات نزعة ضد واقعية:** وهي تعد الأكثر جذرية من بين الانتقادات السالفة الذكر، كونها تنظر إلى الموضوعية باعتبارها مستحيلة، بما أن الخبر الصحافي المبني لن يكون مرآة عاكسة لواقع موجود سلفا ومستقل (واقع خام). فأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الحديث عن الموضوعية هو من باب الطوبا فقط، مادامت المعرفة الموضوعية بالواقع متعذرة في ظل عدم وجود هذا الواقع الخام أصلا[36]، وحتى لو افترضنا وجوده فإن مقاربته أو إدراكه أمران متعذران بفعل العوامل التي أسلفنا الحديث عنها أعلاه.

إن التأمل في جماع هذه الانتقادات المقدمة أعلاه ضد موضوعية العمل الصحافي، وفي طبيعة الحجج التي وظفت لذلك، يكاد يفحمنا ويدفع بنا في اتجاه القول بأنه من الصعوبة بمكان الحديث من الآن فصاعدا عن الموضوعية داخل الحقل الإعلامي، لولا أننا نعلم أن الخصوم يملكون بدورهم أسلحتهم التي يرومون من خلال توظيفها تقويض الدعاوى السابقة في أفق الدفاع عن أطروحة إمكان موضوعية العمل الصحافي. وسنحاول اللحظة تبين أوجه الحجج التي وظفها أصحاب هذا الاتجاه، وهم قليل، وتسليط الضوء أكثر على موقفهم بهذا الخصوص.

سنقف عند موقفين اثنين يدافعان علنا عن موضوعية العمل الصحافي، وهما - وإن اختلفا في بعض جزئيات التدليل - يلتقيان في الأرضية التي ينطلقان منها كأساس لموقفيهما، يتعلق الأمر بموقف ستيفاني مارتان Stéphanie Martin، وموقف جيل غوتيي Gilles Gauthier الذي سيأتي موقفه هنا امتدادا لموقفه بخصوص الحقيقة داخل العمل الصحافي الذي بينا بعض أوجهه في ما سبق.

يتوحد كلا الباحثين ويجتمعان حول أطروحة مقتضاها أن الباعث على رفض الموضوعية داخل العمل الصحافي، وشراسة الانتقادات التي تعرضت لها ليس مرده إلى الأسباب السالفة الذكر على كثرة عددها وقوة إقناعيتها، بل هو يعود في الدرجة الأولى إلى سوء الفهم الذي لازم المنتقدين حول مفهوم الموضوعية وإهمالهم وتقصيرهم في تحديد تعريف دقيق له، وهي أمور لو حدثت، يُجمع الباحثان، لَرُفع اللبس وتبين بالملموس وبما لا يدع مجالا للشك أن العمل الإعلامي في إمكانه أن يكون موضوعيا، شأنه شأن العلوم التي يعتبرها البعض وحدها صاحبة الحق في الموضوعية دون سواها. ولأجل ذلك سينطلق الباحثان من تعريف الموضوعية، باعتبارها الخطوة الأساس، مستنجدين في ذلك بالتعريف الذي قدمه الفيلسوف الإنجليزي جون سيرل John Searle. فكيف عرف هذا الأخير مفهوم الموضوعية؟

يتحدث سيرل في مستهل كتابه المعنون «بناء الواقع الاجتماعي: من الطبيعة إلى الثقافة»[37] عن معنيين للموضوعية والذاتية: يسمى الأول «المعنى الأنطولوجي»، والثاني «المعنى الإبيستمولوجي». إذا ما أخذنا بالمعنى الأنطولوجي، فإن التعريف الذي يأخذه كل من الموضوعية والذاتية يتجسد في كونهما يمثلان وصفا لنمط وجود الأشياء في العالم؛ فإذا ما عقدنا مقارنة، وفق مثال سيرل نفسه، بين الألم والجبل[38]، أدركنا أن الألم يحتاج إلى الإنسان كي يوجد، إلى درجة أن حضوره من حضور الإنسان وغيابه من غيابه، إنه بذلك أمر ذاتي مرتبط بإحساس الإنسان ولا يمتلك وجوده في ذاته بشكل مستقل، ومن ثم يمكننا القول إن الألم ذاتي subjectif استنادا إلى المعنى الأنطولوجي، أما الجبل فعلى خلاف ذلك قد يوجد حتى في غياب الإنسان، أي أنه يمتلك نمط وجود مستقلا عن إدراك الإنسان. صحيح أن هذا الأخير يُكون تمثلات حول الجبل إلا أن هذه التمثلات مهما تعددت وتنوعت لا تغير أي شيء من وجود الجبل. بهذا المعنى يمكننا القول إن الجبل موضوعي objectif من الناحية الأنطولوجية دائما. أما فيما يتعلق بالمعنى الثاني الذي نميز بناء عليه بين الموضوعية والذاتية، أي المعنى الإبيستمولوجي، وهو الذي يهمنا أكثر في هذا المقام، فنستطيع القول إن الموضوعية والذاتية، يعدان، استنادا إليه، بمنزلة خصائص للملفوظات، بمعنى أن الملاحظة بهذا المعنى ينبغي أن تنصب على الملفوظات، التي تعد موضوعية إبيستمولوجيا إذا كانت تقبل قيمة صدقية معينة، أي إذا تأتى لنا الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة، بعيدا عن أي أحكام أو تقويمات أو مواقف شخصية[39]. وتوخيا لمزيد من التبسيط يطلعنا سيرل على معيار أبسط للتأكد من موضوعية ملفوظ أو حكم معين من عدمها، يتعلق الأمر بنوعية الجواب الذي يتم تقديمه حول السؤال التالي: هل هذا الملفوظ صحيح أم خاطئ؟ فإذا تأتى لنا الجواب بنعم أو بلا، قام هذا دليلا على أن الملفوظ أو الحكم موضوعي، أما عدا ذلك فسيعد ذاتيا بالاستناد إلى المعنى الإبيستمولوجي دائما. بهذا المعنى يمكن اعتبار العبارتين التاليتين موضوعيتين إبيستمولوجيًا:

- **«يبلغ سكان مدينة الدار البيضاء أكثر من أربعة ملايين نسمة».**
- **«ولد الأديب محمد شكري بمدينة طنجة».**

لأنهما تمتلكان قيمة صدقية، ولخلوهما من أي أحكام أو مواقف أو انطباعات ذات نزوع ذاتي، فهما تصفان واقعا لا غير.

ولنفترض الآن أننا قمنا بتحوير للعبارة الثانية لتأخذ الصيغة التالية:

- **«ولد الأديب محمد شكري بمدينة أكادير».**

فعلى الرغم من أن التغيير طال بعض مكونات العبارة فإنها ظلت إبيستمولوجيا موضوعية، مادام المهم في المعنى الإبيستمولوجي أن تقبل العبارة قيمة صدقية بصرف النظر عن صحتها أو خطئها، فالذي ينبغي أن نتذكره دائما، بناء على تعريف سيرل، أن الموضوعية والذاتية من حيث المعنى الإبيستمولوجي هما خاصيتان للملفوظ، وليس لحالة الأشياء في ذاتها.

في المقابل يعد ملفوظا أو حكما ما ذاتيا من الناحية الإبيستمولوجية إذا افتقر إلى قيمة صدقية (صواب/خطأ)، وارتبط في المقابل بمواقف الفرد وتأويلاته وأحكامه الشخصية. كما هي الحال مع العبارة التالية:

«الدار البيضاء مدينة رائعة».

فالأمر هنا يتعذر الحكم فيه بالصواب أو الخطأ، كونه يرتبط بانطباع شخصي محض (حكم جمالي) قد يختلف من فرد إلى آخر.

إن لجوء الباحثين، غوتيي ومارتان، إلى تعريف سيرل للموضوعية، دافعه محاولتهما رفع اللبس وإزالة سوء الفهم الذي طال هذا المفهوم، والذي فتح المجال أمام سيل الانتقادات التي تعرضت للخطاب الإعلامي مشككة في موضوعيته. يقول غوتيي في معرض ذلك: «في رأيي، عدد كبير من الانتقادات التي وجهت إلى الموضوعية الصحافية يظل غير صائب بالنظر إلى وقوعها في خطأ تصنيفي، يتجسد في تطبيق غير مناسب للموضوعية داخل الممارسة الصحافية»[40].

فغوتيي، واستنادا إلى نظرية أفعال الكلام لسيرل، يستخلص أن الأحداث التي يرصدها الإعلام في شكل أخبار هي من نوع الأفعال الإثباتية التي ميزتها إمكانية التحقق من صدقيتها، ومن ثم إمكان الحكم عليها بالصواب أو الخطأ، وهي إذا ما اتسمت بهذه الخصيصة، كان من الضروري اعتبارها موضوعية، استنادا إلى التعريف الذي قدمه سيرل للموضوعية، والذي أتينا على ذكره أعلاه. وإذا كان قد اتضح لنا - من خلال هذا الرصد - أن الخلل في الحكم على الخطاب الإعلامي عموما بغياب الموضوعية يرجع في الأساس إلى سوء تقدير وضبط لمفهوم الموضوعية بالذات الذي استعمل كيفما اتفق وبشكل فضفاض، فإن المسألة لم تقف عند هذا الحد بالنسبة إلى غوتيي، بل طالت عنصرا آخر تمثل في منظوره، في اعتماد هذا اللفظ (الموضوعية) بإطلاق على مجمل أشكال الممارسة الصحافية، ودونما تخصيص أو تمييز بين صحافة الترفيه وصحافة الرأي وصحافة الأخبار وغيرها، ما نجم عنه إلقاء الرضيع مع ماء الغسيل، لذلك تطلب الأمر من غوتيي تصحيح الوضع، ووضع الأمور في نصابها، وأولى بوادر هذا التصحيح تمثلت في تحديد مجال الحديث داخل الممارسة الصحافية

عن الموضوعية، مجال تم تحديده تدريجيا عبر خمس مراحل نوردها لفائدتها باختصار شديد:

أولا: أن الموضوعية لا تطبق إلا في مجال الصحافة الإخبارية، وعليه تستثنى بقية الأنواع الأخرى، مثل صحافة الرأي وبقية الأنواع الأخرى.

ثانيا: أن الموضوعية لا تطبق إلا على أنواع الصحافة الإخبارية المروية **rapportée**، دونا عن الأنواع الأخرى المتمثلة بالخصوص في الخبر المفسر والخبر المعلق عليه.

ثالثا: أن الموضوعية لا علاقة لها بتحصيل المعلومة[41]، بل الحديث عنها لا يستقيم إلا في مرحلة لاحقة لهذا التحصيل.

رابعا: أن الموضوعية لا علاقة لها بالشروط الشكلية أو الخارجية لإنتاج الخبر أو المعلومة، بل ترتبط فقط بالملاءمة مع الواقع الذي يفيد بأن يكون التمثل الذي يطال الأشياء في الواقع أمينا وملائما ودقيقا بصرف النظر عن مدى تحقق هذه الأمانة من عدمه، ودونما اكتراث بصحة الخبر من عدمها انسجاما مع تعريف سيرل للموضوعية.

خامسا: أن مجال تطبيق الموضوعية الصحافية يقتصر على مرحلة معالجة المعلومة لا غير.

صفوة القول، فيما استوعبناه من موقف غوتيي الذي تناولناه أعلاه، أن موضوعية خبر صحافي ما مرتبطة بشكل أساسي بقدرته على التعبير حرفيا عن حالة الأشياء التي ينصب عليها l'objectivité c'est une littéralité، قدرة تنمحي بموجبها الذات تاركة المجال للخطاب لكي يعبر عن نفسه بنفسه.

وإذا كان غوتيي، استنادا إلى هذا التحليل، قد نصب من نفسه مدافعا عن الموضوعية داخل حقل الممارسة الصحافية، التي تنكرت لها الأغلبية العظمى من المهتمين لأسباب أتينا على ذكر معظمها في ما مر بنا، فإن ستيفاني مارتان، من جهتها، لم تألُ جهدا في سبيل الوصول إلى الموقف المنافح نفسه عن موضوعية الممارسة الصحافية والإعلامية بشكل عام، داعية بالخصوص، كمحصلة لموقفها، إلى ضرورة النظر إلى الموضوعية باعتبارها خاصية لما هو صائب، ولما هو خاطئ على حد سواء، ومنبهة على أساس ذلك من مغبة الخلط بين الموضوعية والحقيقة، الذي لطالما كان السبب في رفض الموضوعية وتهميشها[42].

الهوامش

1 Valérie MARTEL, altérité, média et postmodernité : crise de la représentation en occident de l'autre Arabe et musulman, mémoire présenté comme exigence partielle de la maitrise en Sociologie, université du Québec à Montréal, Novembre 2009, p.59.

2 وضعنا هذا المفهوم بين مزدوجين ريثما يستقيم لنا إدراك المقصود بالحقيقة في هذا المجال الذي نشتغل عليه، والذي سنتصدى له فيما سيأتي من تحليل.

3 Cornu.d, Journalisme et vérité, pour une éthique de l'information, Genève, Labor et Fides, 1994, p.89.

4 للاستزادة أكثر حول كيفية تحول الحدث الخام إلى خبر صحافي ينظر مؤلف باتريك شارودو Patrick Charaudeau الموسوم: les médias et l'information, l'impossible transparence du discours وخصوصا الفصل المعنون: la construction de la nouvelle : un monde filtré, p.107.

5 Yeny Serrano, «L'« objectivité » journalistique : droit des citoyens, devoir des journalistes ?», Les cahiers psychologie politique , numéro 10, Janvier 2007.

6 Charaudeau.P, Les médias et l'information, L'impossible transparence du discours, Edition De Boeck Université, 2è édition 2011, p. 33.

7 Ibid. p 33.

8 Les médias et l'information, L'impossible transparence du discours, op.cit, p. 33.

9 Ibid. p. 33.

10 Ibid. p. 34.

إنها الرؤية عينها تقريبا التي نجدها لدى دعاة النسبية المفهومية، والتي لاقت معارضة شديدة من قبل جون سيرل بالخصوص (سنعرض لاحقا لبعض جوانب هذا السجال).

11 Ibid. p.37.

12 يعالج غوتيي موضوع الحقيقة داخل مجال الصحافة بشكل مخصوص، متفاديا بذلك الحديث عن الإعلام بشكل عام لاتساع مجاله وتباين أنماط اشتغال العناصر المكونة له.

13 Gauthier Gilles, La vérité : visée obligée du journalisme, Les Cahiers du Journalisme N°13 – printemps 2004, p.164.

14 Ibid. p.174.

15 وهي فكرة لقيت معارضة شديدة من المعارضين للواقعية أمثال رورتي Rorty وبوتنام Putnam، حيث يرى هؤلاء أن حقيقة قضية ما لا ترتبط بعلاقتها بأشياء ما، ولكن فقط بالقدرة على تعقلها، وانطلاقا من انسجام نسق التفكير أو المجموع الخطابي الذي يحتضن القضية (سنشير باقتضاب إلى بعض أطروحات هذا الاتجاه لاحقا).

16 يسلم سيرل Searle بفكرة أن هناك عالما واقعيا يوجد مستقلا عن الأفراد، يسميه بـ «الواقعية الخارجية»، وعليه تبنى صحة الأحكام من خطئها في إطار ما يعرف بنظرية المطابقة مع الحقيقة التي تقر بأن الحكم يكون صحيحا إذا كانت الأشياء في العالم توجد بالطريقة التي يقول الحكم إنها توجد عليها، وزائفة بخلاف ذلك.

هذا ولقيت الدعوى الأساسية في الواقعية الخارجية، التي ترى أن هناك عالما واقعيا يوجد وجودا مستقلا بالكامل، وعلى نحو مطلق عن جميع أفكارنا وآرائنا، انتقادات شديدة من قبل دعاة المثالية على اختلاف ميولهم المعرفية؛ فهم يرون أن الواقع الوحيد الموجود فعلا هو واقع المثل أو الأفكار، وينافحون عن أطروحة مفادها أن إدراكاتنا وبقية أنواع تمثلاتنا هي التي تشكل الواقع. ومن جملة المفكرين الرافضين لأطروحة الواقعية الخارجية، نلفي على سبيل المثال لا الحصر هيلاري بتنام وجاك دريدا ونيلسون جودمان وريتشارد رورتي الذي سنسلط الضوء قليلا على أطروحته بهذا الخصوص، وعلى بعض الحجج التي يتوسل بها في تقويض أركان ودعائم الواقعية الخارجية. يذهب رورتي Rorty إلى حد اعتبار أي مقاربة أصيلة للواقع، وأي محاولة للمطابقة بين أفكارنا وبين ما هي عليه الحال في الواقع هي ضرب من المستحيل، فنحن لا نستطيع البتة ملامسة الواقع في «عريه» وبناء معرفة (حقيقة) تمتح من معينه مباشرة، والسبب في ذلك، كما ورد في مؤلفه L'espoir au lieu du savoir,(1995)p.34 يعود إلى كون الحقيقة لا يمكن أن تأتي إلا من الأوصاف اللغوية المنبعثة من تجاربنا حول العالم؛ فالعالم الخارجي لا يمكن أن يخضع لأحكام الصواب والخطأ، بل وحدها ملفوظاتنا من تقبل ذلك، فنحن سجناء الجانب السياقي للغة الذي يحتم علينا الخضوع لما يسميه بالجماعة اللسانية la communauté linguistique. بيد أن هذه الانتقادات التي طالت الواقعية الخارجية، لم تُسكت جون سيرل، بل سارع إلى الرد عليها في بعض كتبه من أبرزها la construction de la réalité sociale والكتاب المترجم إلى العربية بعنوان «العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي»، والذي لخص فيه ردوده على الانتقادات الأربعة الأكثر شهرة التي نوردها باقتضاب فيما يلي:

الحجة الأولى ضد الواقعية الخارجية، تتمثل في أننا لا نستطيع أن نصل إلى العالم الواقعي، ولا طريقة لنا لتمثيله ولا وسيلة للتلاؤم معه إلا انطلاقا من منظور معين وتحت مظهر معين، بمعنى آخر أن الوقائع تتجذر في مخططاتنا المفهومية: رد سيرل تمثل في القول بأن هذه الحجة تنطوي على مغالطة مقتضاها افتراض أن الطبيعة اللغوية والمفهومية لتحديد واقعة ما تتطلب أن تكون الواقعة المحددة نفسها لغوية بطبيعتها (ص42).

الحجة الثانية مستمدة من النسبية المفهومية التي تقضي بأن الواقعية الخارجية زائفة مادمنا نفتقر إلى وسيلة للوصول إلى الواقع الخارجي إلا من خلال مفاهيمنا، وهذه البنى المفاهيمية تقدم لنا أوصافا مختلفة للواقع تصل إلى حد التناقض بعضها مع بعض. يرفع سيرل هذا التناقض بيسر شديد، في اعتقاده، انطلاقا من قوله بأن التناقض المعبر عنه من قبل النسبية المفهومية هو تناقض وهمي، إذ مهما اختلفت أنظمتنا الحسابية تجاه الواقع فإن هذا الأخير يظل هو هو على حاله، لا يبالي بأي نظام حسابي نستعمله (ص44).

الحجة الثالثة هي الحجة المستمدة من تاريخ العلم، والتي تفيد بناء على موقف توماس كون الذي ضمنه كتاب «بنية الثورات العلمية»، والذي مضمونه أن العلم يتقدم عن طريق التوقفات والانطلاقات والرجات الظرفية الكبرى، بدل الازدياد الخطي المتنامي للمعرفة بالواقع، قلت تفيد «أن العلم لا يصف واقعا موجودا وجودا مستقلا، بل هو يخلق دائما «الواقع» مع تقدمه، أو بتعبير برونو لاتور وستيف وولجر «أن النقطة الأساسية هي أن الوجود الخارجي هو نتيجة العمل العلمي وليس سببا له». يتصدى سيرل لهذه الحجة بالقول إن اعتبار الجهود العلمية التي تصرف في سبيل تفسير العالم الواقعي أقل عقلانية وأقل تراكما مما افترض سابقا لا يلقي أي شكوك على الإطلاق حول المسلمة التي يتبناها بخصوص وجود عالم واقعي يسعى العلماء جاهدين إلى وصفه بأمانة(ص46).

الحجة الرابعة والأخيرة مستمدة من تفكيك الأواصر بين النظرية والدليل، مضمونها أن تاريخ الاكتشافات العلمية يكشف أنه إذا افترضت حقيقة لتسمية علاقة المطابقة بالواقع المستقل عن العقل، إذن فلا وجود لشيء مثل الحقيقة، لأنه ببساطة لا وجود لمثل هذا الواقع، ومنه فلا علاقة مطابقة. ينظر سيرل إلى هذه الحجة باعتبارها تفند نفسها بنفسها، إذ إن الانتقال من نظرية مركزية الأرض، مثلا، إلى نظرية مركزية الشمس لا يكشف عن أنه لا وجود لواقع مستقل، بل على العكس، لا يكون النقاش ممكنا ومفهوما إلا على أساس افتراض أن هناك هذا الواقع (ص47).

17 Gauthier Gilles, La vérité : visée obligée du journalisme, Les Cahiers du Journalisme N°13 – printemps 2004, pp. 168-169.

18 تطرق جون سيرل إلى معاني هذه الأفعال، ضمن مؤلفات عديدة أبرزها كتابي أفعال الكلام Speech Acts الصادر سنة 1969 وكتاب التعبير والمعنى Expression and Meaning الصادر سنة 1979، وفي هذا الأخير نجده يقول:

We find there are five general ways of using language, five general categories of illocutionary acts :

Assertives : We tell people how things are.

Directives : We try to get them to do things.

Commissives : we commit our selves to doing things.

Expressives : We express our fellings and attitudes.

Declarations : We bring about changes in the world through our utterances.

(John R. Searle, Expression and Meaning Studies in the theory of Speech Acts, Cambridge University Press 1979, introduction, p.8).

19 لجوء غوتيي إلى صنف الأفعال الإثباتية التي عالجها جون سيرل في محاولته للتدليل على أن الصحافة تنتج إثباتات صحيحة سنلفيه حاضرا حتى في تصديه للموضوعية داخل حقل الصحافة (ينظر العنصر اللاحق).

20 جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2006، ص218.

21 Gauthier Gilles, La vérité : visée obligée du journalisme, Les Cahiers du Journalisme N°13 – printemps 2004, p. 172.

22 Thierry WATINE Entre réalité, vérité et objectivité : la «perspective» journalistique, in LES CAHIERS DU JOURNALISME n°13 – printemps 2004.

23 جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، مرجع سابق، ص58.

24 Gauthier Gilles, La vérité : visée obligée du journalisme, Les Cahiers du Journalisme N°13 – printemps 2004, p. 174.

25 Ibid. p. 175.

26 Ibid. p. 176.

27 يعتبر ألبير دي روا Albert du Roy في السياق ذاته أن المعاجم بدورها تعزز اعتبار الموضوعية مفهوما مثاليا مستحيل التحقق على أرض الواقع، ويستشهد في ذلك بمعجم لاروس Larosse الذي لم يقحم هذا المصطلح بين دفتيه إلا سنة 1932، مانحا إياه التعريف التالي: «يعد موضوعيا كل ما يوجد مستقلا عن الفكر» est objectif ce qui existe indépendamment de la pensée، ويستخلص روا بناء عليه أن الموضوعية هي بالتعريف من طبيعة لا إنسانية، بما أنها توجد خارج دائرة ما هو إنساني، ومن ثم يعد تحصيلها من قبيل الوهم (ورد ضمن Thierry Watine مرجع مذكور).

28 Stéphanie Martin, Vérité et objectivité journalistique : même contestation? Les cahiers du Journalisme n°13 – Printemps 2004.

29 لقد تصدى لهذه المسألة عديد الباحثين في مجال الإعلام، من بينهم كلود جاميت Claude Jamet وماري جانيت A - Marie Jannet فيما يتعلق بطرق إخراج وتوضيب الخبر، بالإضافة إلى كيربارت أوركيوني C.Kerbart-Orecchioni وفيانسون بونتي Viansson Ponté حول حضور الذاتية طوال مسار الاشتغال على الخبر وحتى لحظة بثه، يقول بونتي بهذا الخصوص:

mettre une nouvelle en tête d'un journal télévisé, d'un bulletin de radio ou trois colonnes en première page d'un journal : commenter telle autre, renoncer à telle dépêche, parce qu'on ne peut pas tout dire ou tout imprimer, pour publier telle autre [...], nommer telle marque, tels produits, telle personne et ne pas retenir d'autres noms ou indications [...] a chaque instant, quel que soit le journal, sa formule, sa tendance s'il en a une, son objet, il faut choisir et donc manquer à l'impossible objectivité (Viansson Ponté, cité par C.Kerbart-Orecchioni, L'énonciation. De la subjectivité dans le langage, Paris, Armand Colin, 1980, pp.122-123).

30 Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind, Chicago, 1968, p.19

31 يقول جون ميريل John Merrill بهذا الخصوص:

The reporter's failure to explicate the total context keeps a story from being objective. This context in which a story happens is either not reported or it is inadequately reported. Certainly, the surrounding factors of a story are part of the objectivity of the story – in short, all of the context is part of the story. Not only the words that a speaker speaks, but the how the speaker says these words make up the story of the speech. Not only what he says, but what he thinks as he is speaking is part of the story – a part admittedly unavailable to the reporter at the time of the speech. But what the speaker thinks about the audience and how he feels about the audience's reaction to his speech is part of the speech story. (And this could be obtained after the speech by the reporter). » (MERRILL John, in Stéphanie MARTIN, op. cit).

32 هناك مسألة جوهرية فيما يتعلق بعلاقة اللغة بالواقع، أشار إليها وتوقف عندها بشكل مستفيض أصحاب المنعطف اللغوي، لاسيما هيلاري بوتنام Hilary Putnam وريشارد رورتي Richard Rorty مضمونها أن المعنى الذي تجسده الملفوظات التي تعبر على أشياء الواقع، ليست متولدة عن هذه الأشياء (الواقع) في حد ذاتها، بل هي وليدة نماذج المعاني التي تفرضها علينا جماعتنا اللغوية. ولمزيد من التوضيح يقدم بوتنام مثالا لافتا ضمنه مؤلفه: Raison, vérité et histoire, Paris, De Minuit.1984, p.224 يحلل فيه القضية التالية: القطة فوق الحصير، هدف بوتنام كان أن يبين أن هذه القضية الوصفية الأولية لا تخلو من مقتضيات سابقة، بل على العكس من ذلك يكون ملفوظ ما دالا بالنسبة إلينا لأنه يحيل على مقولات ونماذج نعرفها مسبقا: «لدينا المقولة «قطة» لأننا نعتبر أن قسمة العالم إلى حيوانات ولاحيوانات مهم للغاية، ولأن هذا يهمنا لمعرفة إلى أي نوع ينتمي حيوان معين. ونجد من المناسب أن يتعلق الأمر بقطة وليس بمجرد شيء فقط. لدينا كذلك المقولة «حصير» لأننا على دراية من أهمية تقسيم عالم الجماد كذلك إلى مصنوع وغير مصنوع، وأيضا لأن ذلك يساعدنا على معرفة وظيفة وطبيعة شيء ما مصنوع.

كما نجد من المناسب أن توجد القطة فوق الحصير، وليس فقط فوق شيء معين. لدينا أخيرا مقولة «فوق» لأننا نهتم بالعلاقات المكانية». جماع ما أراد بوتنام تبليغه من وراء هذا المثال يتمثل في التأكيد أن علاقتنا بالعالم تمر دائما عبر أفق معين من الدلالات الخاصة النابعة من نماذج المعاني والدلالات التي تفرضها الجماعة اللسانية التي ننتمي إليها. الأمر الذي يجعل الموضوعية، وهذا بيت القصيد بالنسبة إلى موضوعنا، ليست ناتجة عن علاقة مباشرة بين ذات عارية (خلو من أي حكم مسبق) وبين الواقع، بقدر ما تتأثر بالضرورة بنسق من الدلالات متولد من جماعة لسانية خاصة، أي أنها خاضعة لنسق تداولي وليس لممارسة ذاتية معزولة.

33 يقول دونالد ماكدونالد Donald Macdonald واصفا هذا الأمر:

Let us stipulate [...) that language alone is an imperfect medium for the expression of truth. Words can be inexact when precision is needed; ambiguous when univocal meaning is required ; connotative when definitions are demanded ; allusive when identity is sought (McDonald,in Stéphanie MARTIN, op.cit).

34 وبهذا الخصوص يقول لورصا Lurçat:

Le reporter envoyé en un certain lieu, y rencontre une certaine situation. Celle-ci, en tant que telle, n'est pas transmissible, pas plus par la parole écrite ou orale que par l'image, ou par combinaison de ces moyens. Ce que les paroles communiquent au lecteur ou à l'auditeur, c'est une signification prêtée à la situation. La responsabilité du journaliste prend sa source dans l'"acte de signifier" qu'il accomplit, dans le "mode de visée" de la situation qu'il choisit ou qu'il se laisse imposer. (Lurçat, in Stéphanie MARTIN, op.cit).

35 C.Kerbart-Orecchioni, L'enonciation. De la subjectivité dans le langage, Paris, Armand Colin, 1980, p. 157.

36 كثير من الباحثين في حقل الإعلام ساروا في هذا المنحى القاضي بعدم وجود واقع في حد ذاته، بما أن كل واقع هو نتيجة تأويل بشري، وقد تطرقنا في حاشية النقطة السابقة المتعلقة بمفهوم الحقيقة إلى بعض عناصر هذا السجال، ونشير إلى موقف نوفاك Novak بهذا الخصوص:

there are non facts "out there" apart from human observers. Events are not events until they are interpreted by human beings.(in Stéphanie MARTIN, op.cit).

وينحو ديرفيل Derville المنحى ذات قائلا:

Il n'existe tout simplement pas de "monde réel" à propos duquel on pourrait tenter d'être objectif. (in Stéphanie MARTIN, op.cit).

37 جون ر. سيرل، بناء الواقع الاجتماعي: من الطبيعة إلى الثقافة، ترجمة: حسنة عبدالسميع، المركز القومي للترجمة، ط2012، ينظر بالخصوص الصفحة 39 وما بعدها.

38 جون ر. سيرل، بناء الواقع الاجتماعي... مرجع مذكور، ص40.

39 يقول سيرل بهذا الخصوص: «هكذا نجد أن الوقائع التي تجعل من تلك الأحكام الموضوعية أحكاما صادقة أو أحكاما غير صادقة، تقف بمعزل عن مواقف أي شخص وعن مشاعره الخاصة».

- بناء الواقع الاجتماعي... مرجع مذكور، ص 40.

40 Gilles Gauthier, L'objectivité, nécessité du journalisme, défense d'une idée prétendument dépassée, in les études de communication publique: n°7.

41 في هذه النقطة بالذات يكمن الانتقاد الشديد للموضوعية الصحافية بالنظر إلى كون الممارسة الصحافية تعمد عند تحصيل المعلومة إلى تحديد مادتها الأولية المتمثلة في الأحداث الجارية، معتمدة في ذلك على آليات البحث والتقصي والتأويل، التي قد ينجم عن تدخلها واقع غير الواقع الفعلي، وهي مسألة استغلها بعض الباحثين من بينهم ماكدونالد Macdonald الذي تحدث عن قيام الصحافة ببناء اجتماعي للواقع، معتبرا أنه من العبث الحديث عن الموضوعية في ظل عملية الانتقاء التي تطال الأحداث، والتي تبقي على بعضها وتترك أخرى، وتنقل أقوالا وتسقط أخرى، وتستجوب أشخاصا محددين، وتسلط الضوء على زوايا معينة وتبقي أخرى معتمة... إلخ.

42 Un énoncé qui se trouve à être réfuté parce que les faits dans le monde le rendent faux peut tout aussi bien être objectif qu'un énoncé qui est vrai.

(Vérité et objectivité journalistique : même contestation ? Les cahiers du Journalisme n°13 – Printemps 2004).

المراجع

- جون ر. سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2006.
- جون ر. سيرل، بناء الواقع الاجتماعي: من الطبيعة إلى الثقافة، ترجمة وتقديم: حسنة عبدالسميع، المركز القومي للترجمة، ط2012.
- **John R. Searle**, Expression and Meaning : Studies in the theory of Speech Acts, Cambridge University Press 1979.
- **Valérie Martel,** altérité, média et postmodernité : crise de la représentation en occident de l'autre Arabe et musulman, mémoire présenté comme exigence partielle de la maitrise en Sociologie, université du Québec à Montréal, Novembre 2009.
- **Daniel Cornu,** Journalisme et vérité, pour une éthique de l'information, Genève, Labor et Fides, 1994.
- **Yeny Serrano,** «L'«objectivité » journalistique : droit des citoyens, devoir des journalistes?», Les cahiers psychologie politique, numéro 10, Janvier 2007.
- **Patrick Charaudeau,** Les médias et l'information, L'impossible transparence du discours, Edition De Boeck Université, 2è édition 2011.
- **Gilles Gauthier,** La vérité : visée obligée du journalisme, Les Cahiers du Journalisme N°13 – printemps 2004.
- **Gilles Gauthier,** L'objectivité, nécessité du journalisme, défense d'une idée prétendument dépassée, in les études de communication publique : n°7.
- **Richard Rorty,** L'espoir au lieu du savoir, Paris, Albin Michel, 1995.
- **Thierry Watine,** Entre réalité, vérité et objectivité : la « perspective » journalistique, in LES CAHIERS DU JOURNALISME n°13 – printemps 2004.
- **Stéphanie Martin,** Vérité et objectivité journalistique : même contestation ? Les cahiers du Journalisme n°13 – Printemps 2004.
- **C.Kerbart-Orecchioni,** L'énonciation. De la subjectivité dans le langage, Paris, Armand Colin, 1980.
- **Claude Lévi-Strauss,** The Savage Mind, Chicago, 1968.
- **H.Putnam, Raison,** vérité et histoire, Paris, De Minuit.1984.

عالم الفكر
العدد 3
المجلد 44 (يناير - مارس 2016)

دور البابوية في دعم مملكة كيليكيا الأرمنية خلال صراعها مع المماليك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر

د. أندريه نصار*

بعد سيطرة المماليك على بلاد الشام في العام 660هـ/ 1260م، على إثر انتصارهم على المغول في معركة عين جالوت، أصبحوا أسياد سورية الوسطى والشمالية، وتفرغوا للصراع ضد الفرنج (الصليبيين)، خصوصا في أنطاكية، وضد الأرمن في مملكة كيليكيا. من هنا عمدوا إلى استعادة المناطق والقلاع والحصون التي خسرها المسلمون لمصلحة الأرمن أو المغول بعد الغزو المغولي، وشكلت نقطة انطلاق لعمليات عسكرية هددت الحدود الشمالية للسلطنة المملوكية.

وحاولت البابوية منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، عبر الإرساليات الكاثوليكية في الشرق، التبشير بالمسيحية في الأراضي الإسلامية، وتحويل المغول الوثنيين إلى المسيحية، ودفع الكنائس الشرقية «الهرطوقية» إلى الوحدة مع روما، أي إخضاعها للبابوية. وقد جرى التخلي عن الهدف الأول بسرعة، فيما سيطر الثاني على النصف الثاني من القرن وانتهى بالفشل؛ ولم يبق أمام الإرساليات إلا العمل لدى النساطرة، واليعاقبة والأرمن، وهو ما ولد في الحالة الأخيرة صدامات مع الكاثوليكوس الأرمني والإكليروس «الوطني».

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية - الجمهورية اللبنانية.

وعلى الرغم من تقديم الأرمن بعض التنازلات للتقرب من الكنيسة الكاثوليكية خلال مجمعين عقدا في سيس في العامين 640 - 641هـ/ 1243م و648 - 649هـ/ 1251م، فإن الملك والكاثوليكوس (البطريرك) رفضا مطالب قدمها البابا. ومنذ ذلك الحين أظهر الأرمن المزيد من عدم الثقة، وتباعدت العلاقات مع روما، وبدأ العهد الأرمني المغولي الكبير وتحولت الاهتمامات اللاتينية إلى الدرجة الثانية.

في ظل الصراع الذي نشب بين المماليك ومملكة كيليكيا منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، استنجد الأرمن بالبابوية غير مرة، على الرغم من الخلاف العقائدي بين الطرفين. من هنا سيحاول هذا المقال تسليط الضوء على تلك العلاقة، ومدى تجاوب البابوية مع مطالب الاستغاثة، والنتائج التي آلت إليها بالنسبة إلى مملكة كيليكيا الأرمنية.

أولا: الهجوم المملوكي الأول في العام 664هـ/ 1266م

في العام 648هـ/ 1250م سيطر المماليك على الحكم في مصر، في وقت كان المغول بقيادة هولاكو (658 - 663هـ/ 1260 - 1265م) يتقدمون باتجاه الشرق، مدمرين بغداد في العام 656هـ/ 1258م، منهين الخلافة العباسية فيها، بغية الهيمنة على العراق وبلاد الشام والطريق المسيطرة على سواحل البحر المتوسط. وقد أمن لهم تحالفهم مع مملكة كيليكيا[1] الأرمنية سبيلا للوصول إليها على نحو غير مباشر، بعدما طوقت بلاد الشام من جميع الجهات. وكانت السيطرة عليها تقتضي إخضاع مصر أيضا. من هنا جرى التخطيط لشن حملات على طول مجرى نهر الفرات[2]. فهاجموا بلاد الشام بصحبة الملك الأرمني هيثوم الأول (623 - 667هـ/ 1226 - 1269م) وبوهيموند السادس (649 - 666هـ/ 1251 - 1268م) حاكم أنطاكية، واستولوا على حلب ودمشق العام 658هـ/ 1260م. غير أن المغول تعرضوا لهزيمة قاسية أمام المماليك في معركة عين جالوت[3] في العام 658هـ/ 1260م، ما سمح للمماليك بأن يسيطروا على معظم بلاد الشام، وينتقلوا إلى التصدي للفرنج (الصليبيين)، ولا سيما في أنطاكية[4]، وللأرمن في مملكة كيليكيا.

كانت هزيمة المغول في عين جالوت مثقلة بالتهديدات للأرمن: بالنسبة إلى تبريز[5] عاصمة المغول الإيلخانيين[6]، كان شاطئ بلاد الشام ـ كيليكيا ثغرا بعيدا لا يمثل أي أولوية للمغول. وكانت المملكة الأرمنية في تلك الأثناء تقاوم بشدة على جبهتين في جبال طوروس: سلاجقة الروم[7] من جهة، والقرمانيون[8] القوة الجديدة في غرب المملكة من جهة أخرى. لكن الخطر الحقيقي كان يكمن في بلاد الشام، ولا سيما بعد تولي الظاهر بيبرس (658 - 676هـ/ 1260 - 1277م) حكم المماليك في القاهرة في العام 658هـ/ 1260م.

استنجد هيثوم بالمغول الإيلخانيين في تبريز، وكان الأرمن يعولون كثيرا على عطفهم، بسبب العلاقة الجيدة التي كانت تربطهم بهم، وتساهلهم كثيرا مع المسيحيين[9]. لكن أباقا بن هولاكو (663 - 680هـ/ 1265 - 1282م) كان مشغولا ضد مغول القبيلة الذهبية[10] في الجبهة الشمالية[11].

انتهز المماليك هذه الفرصة ليشنوا أول هجوم لهم على كيليكيا في العام 664هـ/ 1266م[12]. ولم يفوت بيبرس الفرصة للانتقام من الأرمن، بعدما استرد من الصليبيين قيسارية وحيفا وعتليت[13] وأرسوف[14]

وصفد في فلسطين، وهونين[15] وتبنين[16] وحلبا[17] وعرقا[18] والقليعات[19] في لبنان[20]، حرصا منه على تأمين حماية طرق المواصلات، خصوصا أن القلاع الثلاث الأخيرة كانت تتحكم في المنفذ من طرابلس إلى حمص. كذلك أدرك خطر التحالف بين هيثوم الأول وبوهيمند السادس، مدعوما من المغول الإيلخانيين في بلاد فارس، فقرر مواجهتهم.

يبدو أن هيثوم كان على علم بهذه الحملة، فأرسل وفدا إلى بيبرس يقترح عليه توقيع معاهدة سلام. أبدى السلطان مرونة حيال هذا الاقتراح، بل وجه رسلا إلى هيثوم يطلب إليه الدخول في طاعته ودفع قطيعة (جزية) سنوية، وتمكين التجار المسلمين من شراء الخيل والبغال والقمح والشعير والحديد من مملكته، على أن يقصد التجار الأرمن بدورهم بلاد الشام[21]. وكان بيبرس يصر على حرية التجارة مع كيليكيا ليحصل منها على الخشب والحديد اللذين كانت تفتقدهما مصر[22]. وقد يكون طلبه مؤشرا إلى حصار تجاري مفروض على مصر كان يرغب في رفعه[23]. وطالب بتسليم الحصون والقلاع الواقعة شمالي أنطاكية وعين تاب[24]، وشرقي الفرات، وهي: بهسنا[25]، والدربساك[26]، والبرزمان[27]، ورعبان[28]، وشيح الحديد[29] لترميمها وتحويلها مراكز تجارية بين الدولتين. لكن هيثوم لم يكن يرغب في تلبية هذا الطلب، خشية إغضاب المغول الإيلخانيين الذين ساعدوه في فرض سلطته على هذه المواقع، وقد يعدون تسليمها خيانة[30]، فلم يستجب خوفا منهم، وفشلت المفاوضات. استعد السلطان لمهاجمة كيليكيا. وبما أن هيثوم هو من بادر إلى التفاوض، فإن بيبرس هو من كان على الأرجح يفرض شروط المعاهدة، وربما هي التي يجب عدهـا مسؤولـة عن فشل المفاوضات[31].

تأكد لهيثوم عزم بيبرس على مهاجمته، فقصد المغول المتمركزين بين الأبلستين[32] كوكوسون Cokosn[33] شمالي المملكة الأرمنية طالبا مساعدتهم، فاعتذروا إن لم يتلقوا الأوامر من أباقا خان[34]، لكن هذا الأخير كان عاجزا عن المساعدة لانهماكه بالحرب.

وبينما كان هيثوم ينتظر الجواب هاجم المماليك بلاده[35]، وعاثوا فيها قتلا وتخريبا وأسرا وهدما[36]. وعادوا إلى بلاد الشام ومعهم الأسرى، من بينهم نجله ليفون[37].

لم يلبث أن قدم إلى بيبرس رسول هيثوم يشفع لابنه الأسير، ففك قيده، وكتب له مهادنة على بلاده مدة سنة، وأحسن معاملته[38]. لكن المفاوضات لم تؤد إلى نتيجة مرضية للأرمن في البدء. ثم وصل إلى السلطان رسل كيليكيا وبيروت، وردوا إليه أسرى من المسلمين وأمـوالا كانـت قد سلبـت من التجار، في محاولة لتليين موقفه[39].

تنازل هيثوم عن العرش صيف العام 668هـ/ 1268م بسبب شيخوخته[40]، تاركا العرش لابنه ليفون الثاني (667 - 687هـ/ 1269 - 1289م)[41]، بعدما وقع هدنة قاسية مع بيبرس في العام 668هـ/ 1268م، تنازل بموجبها عن الدربساك وشيح الحديد والبرزمان ورعبان، إضافة إلى بهسنا[42]. وهي قلاع وحصون كانت تتبع نيابة حلب، وتحتل موقعا متقدما باتجاه الشرق، قد يؤدي التخلي عنها لمصلحة المماليك إلى قطع الاتصال بين الأرمن والفرنج والمغول الإيلخانيين في بلاد فارس[43]. غير أنه من غير الثابت أن هيثوم

قد تنازل عن بهسنا، إذ تسلم نواب بيبرس القلاع من الأرمن، ما خلاها، لحصانتها ومتاخمتها لممرات جبال طوروس[44]. كذلك سعى ليفون في الصلح بين المماليك والمغول الإيلخانيين، فلم يفلح، لإصرار بيبرس على استعادة كل ما استولى عليه المغول في العراق والجزيرة[45] وبلاد سلاجقة الروم[46].

في ظل هذا الجو السياسي المتشنج بين المماليك والمغول من جهة، والمأساة التي حلت بكيليكيا جراء زلزال ضربها في العام 667هـ/ 1269م من جهة ثانية، تولى ليفون العرش[47]. فتابع سياسة أبيه، وبقي التحالف مع المغول من أولويات اهتمامه[48]، ولا سيما بعد سقوط حليفته وجارته أنطاكية بيد المماليك في العام 666هـ/ 1268م، وتخلى فرسان الهيكل (الداوية) عن حصن بغراس[49] والقلاع المجاورة، وإحاطة المسلمين بمملكته، وبداية ضعف سلطنة سلاجقة الروم الموالية للمغول الإيلخانيين وانقسامها، وظهور إمارات تركمانية جديدة على أنقاضها معادية له، فأضحى الطريق مفتوحا أمام بيبرس[50]. من هنا توجه ليفون إلى أباقا طالبا الاعتراف بملكه ومساعدته لمواجهة الأخطار المحدقة بمملكته، فدعمه بعشرين ألف رجل، على أن يأتي هو بنفسه بعد أشهر قليلة، فاصطحب ليفون عددا من الرجال وعاد إلى بلاده[51]. لكن، في المقابل، كان المغول يستوفون من الأرمن ضريبة كبيرة[52].

كذلك آمن ليفون، كما والده، بتحالف مغولي ـ مسيحي قادر على إنقاذ الأراضي المقدسة، فكرر نداءاته إلى القوى الغربية. وبعث أباقا وفودا إلى البابوات وملك إنجلترا إدوارد الأول (670 - 707هـ/ 1272 - 1307م)، ولكن من دون تحقيق أي نجاح. وفي ظل غياب أي مقاومة صلبة كان المماليك أحرارا في متابعة فتوحاتهم، وإخضاعهم، كما في السنوات القليلة الماضية، كل الممتلكات اللاتينية في بلاد الشام وفلسطين، ومن ثم القضاء على مملكة كيليكيا الأرمنية[53].

ثانيا: مخالفة ليفون شروط هدنة 668هـ / 1268م

يبدو أن معنويات ليفون قد ارتفعت بعد حصوله على المساعدة من المغول، وهذا ما قد يبرر ممارسته أعمالا تخالف شروط الهدنة الموقعة بين والده والمماليك، وتهدد بفسخها في العام 669هـ/ 1271م، لا سيما لجهة عدم تجديد أي قلعة أو تحصينها، فتحرك بيبرس لغزو كيليكيا، ووجه إليه ليفون وفدا قد يكون أطلعه على حجم الدعم العسكري الذي تلقاه من أباقا، فعاد بيبرس أدراجه[54].

كذلك أحجم ليفون عن تأدية القطيعة (الضريبة) السنوية المفروضة عليه بموجب الهدنة؛ وخالف البنود المتعلقة بقطع الاتصال بالمغول؛ وعمد إلى استمالة الفرنج إلى المغول الإيلخانيين والتقليل من شأن المماليك في نظرهم؛ وامتنع عن تزويد بيبرس أخبارا صحيحة عنهم[55]، وهاجم وفود الرسل وقوافل التجار المقبلة من بلاد سلاجقة الروم[56]. كذلك عقد ليفون صلحا وهميا مع سلاجقة الروم في العام 670 - 671هـ/ 1272م، بعد فشل زعماء اليونان في كيليكيا الغدر به، وانهزامهم إلى إحدى القلاع وطلب المساعدة من بلاد الروم[57].

أتاحت سنوات الحرب التي انهمك بها بيبرس بين 664 و665هـ/ 1266 و1267م، والحملات بين 666 و670هـ/ 1268 و1272م[58]، أمام ليفون سنوات قليلة من الراحة في بداية عهده، وحاول ترميم ما دمره

المماليك في العام 670هـ/ 1268م، فجدد تجاريا الامتيازات للبنادقة في العام 669هـ/ 1271م وللكتالونيين في العام 687هـ/ 1288م[59]. وأعاد بناء ميناء آياس فأصبحت مجددا مركزا تجاريا نشطا، والميناء الذي يقصده التجار والمسافرون الغربيون ليبحروا منه عائدين إلى بلدانهم[60]. وبما أن المماليك قد سيطروا على موانئ ساحل بلاد الشام وفلسطين، فقد ازدادت أهمية ميناء آياس؛ وكان أحد منافذ المتوسط الرئيسة للبضائع المستوردة من آسيا الوسطى، لكن أهميته وغناه جعلاه في الوقت نفسه أحد أهداف المماليك الرئيسة[61].

لم يقف بيبرس عاجزا أمام التعديات والمخالفات والممارسات الاستفزازية، فكتب إلى ليفون يعلمه بضرورة وضع حد لها، لكن من دون جدوى. فلم يجد بدا من مهاجمة كينوك GÖynük[62]. شمال شرقي مرعش، على ضفة نهر آق صو (Aksu) اليمنى، أحد روافد جيحان، لتمتعها بأهمية إستراتيجية وتجارية وتحكمها في الطريق المؤدي من مرعـش أو مـن شمال بلاد الشـام إلى الأبلسـتين من جهـة، ومن ملطية[63] عبر أرقة Arka [64] من جهة أخرى[65]. واستولى عليها وخربها. ثم هاجم أطراف طرسوس[66] وعاث فيها نهبا وسبيا[67]. خشي ليفون ما يحصل، فأوفد رسولا إلى السلطان تداركا لاستفحال الأمور، ذكره بيبرس بسوء تصرفات ملكه، وأرسل إليه يعلمه بعزمه على مهاجمة سيس عاصمة المملكة[68]. وقد يكون اتخاذ قرار الهجوم لأسباب تظهر الوضع الصعب الذي وجدت كيليكيا نفسها فيه، لا سيما أن أباقا المنهمك بالمشكلات شرقي بلاده، كان عاجزا عن تأمين المساعدة، وهو ما كان بيبرس متنبها إليه بفضل جواسيسه[69].

في ظل تنامي الخطر المملوكي منذ العام 672هـ/ 1274م، دعا البابا غريغوريوس العاشر (670 - 674هـ/ 1271 - 1276م) إلى عقد مجمع كبير في مدينة ليون الفرنسية، سعيا منه إلى إرسال حملة صليبية جديدة. فأرسل الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثامن باليولوغوس (657 - 681هـ/ 1259 - 1282م) وأباقا موفدين، فيما امتنع ليفون والكاثوليكوس (البطريرك) يعقوب الأول عن تلبية الدعوة، ولم يرسلا وفدا، مع أن الأوضاع كانت تؤذن بحملة كبيرة بقيادة بيبرس. ومن المحتمل أن قرار عدم المشاركة في المجمع سببه خشية إدخال الأرمن في دوامة الوحدة مع الغرب اللاتيني[70]. فأضاع ليفون فرصة المساعدة وإمكان ردع بيبرس عن تنفيذ مشروعه الرامي إلى غزو المملكة.

وبالفعل، قاد بيبرس الحملة بنفسه في العام 673هـ/ 1275م[71]، ودمر البلاد من مرعش[72] إلى كوريكوس[73]، وأمر بتخريب سيس، فهدم قصر الملك، وأباح المدينة للنهب، وأضرم فيها النيران[74].

ثالثا: الصراع بين مملكة كيليكيا والمماليك زمن السلطان قلاوون

أدت الحملة على كيليكيا إلى إضعافها بحيث لم تعد تشكل تهديدا عسكريا لبيبرس، فضمن بذلك لنفسه الشرط الأول الذي يمكنه من اتخاذها منطلقا للحملة على سلاجقة الروم في الأناضول، وهو ما كان يخطط له منذ أمد طويل إزاء المغول الإيلخانيين في آسيا الصغرى.

خلف الظاهر بيبرس ابنه الملك السعيد بركة خان (676 - 678هـ/ 1277 - 1279م)، وتوقفت العمليات العسكرية نوعا ما، باستثناء الحملة التي أرسلها إلى كيليكيا في العام 678هـ/ 1279م[75]، تطبيقا للسياسة

التي انتهجها للقضاء على الأمراء رفقاء والده الذين عدهم نافذين جدا وإبعادهم. فجرد حملة إلى قلعة الروم[76] عند مجرى الفرات شمالي البيرة، مقر كاثوليكوس الكنيسة الأرمنية. وتغفل المصادر عن سبب الهجوم عليها تحديدا. إنما يمكن إدراجه ضمن استكمال خطة المماليك السيطرة على مجمل القلاع الواقعة على طول مجرى الفرات، لتأمين سير القوافل التجارية القادمة من بلاد سلاجقة الروم. ودخل المماليك في مفاوضات مع الكاثوليكوس ليسلم القلعة بالأمان وينتقل مع رهبانه إلى القدس أو كيليكيا، فرفض، فاحتلوا المدينة في 7 محرم 678هـ/ 20 مايو 1279م، وأكلوا غلاتها واكتسحوا كرومها وأشجارها وحطموا حجارة أرحيتها (طواحينها) واقتلعوا قدور حماماتها ونقلوها إلى حلب، وعجزوا عن فتح القلعة[77].

أرهقت الحملة كيليكيا، فأوفد ليفون الثاني رسلا إلى المماليك إبان وجودهم في قلعة الروم، مبديا استعداده لدفع 200 ألف درهم للسلطان ليجنب بلاده هجوما مملوكيا عليها[78]. واستجاب لطلب السلطان بفتح الطريق أمام المماليك للتوجه إلى بلاد الروم وإحضار ابن قرمان التركماني المتخوف من جنود المغول ومن ملك الأرمن إلى بلاد الشام، شريطة ألا يمر إلا في أطراف مملكته[79].

استغل السلطان ضعف الأرمن، وسير الأمير سيف الدين قلاوون الألفي وصاحب حماة على رأس عشرة آلاف فارس أيضا، فدخلوا طرسوس في 22 محرم 678هـ/ 4 يونيو 1279م، ونهبوها طوال ثلاثة عشر يوما وكسبوا غنائم كثيرة[80]. وأحرقوا دير الباقسماط ودير الربان قوما في سيس، ولم يصلوا إلى دير كويخات، وألحقوا أضرارا جسيمة بأهالي عين زربة(Anazarbus أو Anavarza)[81].

ولم يكد المنصور قلاوون يعتلي عرش السلطنة (678 - 689هـ/ 1279 - 1290م) حتى اجتاح المغول الإيلخانيون وحلفاؤهم الأرمن شمال بلاد الشام في خريف العام 679هـ1280م[82]، واستولوا على عين تاب وبغراس والدربساك، ووصلوا إلى حلب الخالية من العساكر، وأحرقوا الجامع الأموي والمدارس ودار السلطنة ودور الأمراء، وأسروا بعض أبنائها. ثم خرج قلاوون من القاهرة لمواجهة المغول، لكنه ما كاد يصل إلى غزة حتى بلغه انسحابهم منها، فعاد أدراجه إلى مصر[83]. وعمل على توقيع عدد من الهدنات مع الفرنج بين 680 و682هـ/ 1281 و1283م، ليضمن حيادهم في صراعه مع المغول الذين ما برحوا يهددون بلاد الشام[84]. ثم كانت الحملة المغولية الضخمة بقيادة منكوتمر، أخي أباقا، مدعومة بقوات من الأرمن بقيادة ليفون نفسه والكرج (الجورجيين) وسلاجقة الروم في العام 680هـ/ 1281م، وقد أنعشت آمال الأرمن مجددا، لكنها كانت أسوأ مشاريع المغول الإيلخانيين في بلاد الشام منذ وفاة هولاكو. فأنزل بها قلاوون ضربة موجعة بمعركة حمص في 14 رجب 680هـ/ 29 أكتوبر 1281م[85]. وقتل أكثر من 2000 مسيحي من القوات الأرمنية[86]. وقد ساعد المماليك على تحقيق النصر نجاح قلاوون في ضمان حياد الفرنج[87].

أتاح هذا الانتصار لقلاوون الاستفادة من عدم إمكان عودة المغول إلى بلاد الشام، والقيام بعدد من الإجراءات، أهمها تدعيم حدوده من جهة الفرات سواء ضد المغول أو الأرمن، والاستيلاء على عدد من الحصون والقلاع الواقعة غربي الفرات، بين سميساط[88] وملطية، والتصميم على الانتقام من الأرمن لما قدموه من دعم إلى المغول الإيلخانيين. واستغل قلاوون تولي أحمد تكودار الضعيف حكم المغول الإيلخانيين

في العام 680هـ/ 1281م، واعتناقه الإسلام، وقراره ترك الخصومات القديمة مع المماليك، والصعوبات الداخلية التي واجهها من قبل أرغون بن أباقا المطالب بالعرش[89]. لذلك أمر نائب حلب بشن هجمات على كيليكيا وأعمالها للانتقام من الملك ليفون لارتكابه أعمالا مشينة في حلب في العام 680هـ/ 1281م، وخصوصا إحراق جامعها[90]. فهاجم أكثر من 600 فارس قافلة من 200 جمل تقريبا كانت متجهة من كيليكيا إلى بلاد سلاجقة الروم، ومحملة سكرا وصابونا وفستقا ورصاصا وقطنا، فتصدى لهم 300 فارس من سلاجقة الروم، انتصروا عليهم وقتلوا قرابة 200 فارس وجرحوا أكثرهم، وطاردوهم حتى هرقلية[91] وأرسل الإسبتارية 100 فارس، و50 إسبتاريا و50 تركوبولا (Turcopoles)[92] للمساعدة، بناء على طلب ليفون[93].

وجرد قلاوون أيضا للغاية نفسها عساكر من مصر ودمشق في العام 682هـ/ 1283م، انضم إليها في حلب نائبها، ودخلوا سيس وتوجهوا منها إلى آياس، وقتلوا عددا من سكانها ونهبوها وأحرقوها، ثم غادروها. وحين وصلوا إلى باب إسكندرونة[94] اصطدموا بقوة من الجيش الأرمني أقبلت من سيس، فهزموها وطاردوها إلى قلعة التينات[95] وتل حمدون[96] ونهر جيحان[97].

حاول قلاوون مجددا الاستفادة من الأوضاع الداخلية المضطربة التي أعقبت موت أحمد تكودار في العام 683هـ/ 1284م، والثورات والأزمة المالية طوال عهد خلفه أرغون بن أباقا (683 - 690هـ/ 1284 - 1291م) وأخيه كيخاتو 690 - 694هـ/ 1291 - 1294م[98]، فأمر نائب حلب في العام 683هـ/ 1284م بشن غارة على بلاد الأرمن[99].

في تلك الحقبة، أصبح ليفون قلقا من عجز المغول عن مساعدته بعد موت أباقا خان في العام 680هـ/ 1282م، ومدركا أنه لا يمكنه انتظار المساعدة من أوروبا والبابا اللذين تفاوضا مع أباقا لعقد تحالف مع المسيحيين من دون التوصل إلى نتيجة، خصوصا أنه فقد منذ العام 666هـ/ 1268م الحماية النسبية التي كانت تؤمنها إمارة أنطاكيا لمملكة كيليكيا. كذلك أدرك أن قلاوون لن يتخلى عن مخططاته العدائية، لذلك بذل جهده لتوقيع معاهدة سلام معه[100]. فتوصل إلى ذلك العام 684هـ/ 1285م حين وقع هدنة مؤقتة، لكنها مكلفة، مدتها عشر سنوات، أعلن فيها خضوعه وطاعته للسلطان المملوكي، وتقيده ببنودها وعدم الإخلال بشروطها حتى انتهاء مدتها الزمنية المحددة، وتسهيل حركة المواصلات التجارية وحماية التجار وبضائعهم. تضمنت الهدنة تحديدا دقيقا لمرور الطرق التجارية عبر كيليكيا من كل الجهات (بلاد الروم، بلاد المشرق والمغرب، العراق، بغداد والعجم وسائر البلاد) والمؤدية إلى أراضي السلطنة المملوكية. وقد كان لحرية التجارة عبر هذه الطرق، وخصوصا تلك التي كانت تأتي من آسيا عبر تبريز، عاصمة المغول، أرضروم[101]، سيواس[102]، قيسارية[103]، كيليكيا فبلاد الشام وبالعكس، أهمية كبيرة لمصر بسبب الحرب المستمرة مع المغول التي جعلت المرور صعبا عبر الطرق المؤدية مباشرة إلى بلاد الشام ومصر، من خلال عبور نهر الفرات. ونصت الهدنة أيضا على إطلاق سراح الأسرى المدنيين والعسكريين من قبل الطرفين، ومنع بناء قلاع جديدة، والتزام الحياد، أي الامتناع عن مساعدة أعداء المماليك، لا سيما المغول. ولم تتضمن أي تنازل عن الأراضي، لكنها فرضت على الملك ليفون تأمين 50 رأسا من الخيول والبغال، و10 آلاف تطبيقة حديد بمساميرها، ودفع قطيعة سنوية جعلت كيليكيا تابعة لمصر نوعا ما[104].

حقق قلاوون من هذه الهدنة، التي وقعها من دون اللجوء إلى استخدام القوة، فوائد متعددة، أهمها تأمين الحديد والخيول والبغال التي كان يحتاج إليها جيشه. وكانت تحولا في تاريخ العلاقات بين كيليكيا والسلطنة المملوكية التي لم تعد تخشى، كما في السابق، الضربات المغولية المدعومة من الأرمن. كذلك لم يعد ملك كيليكيا يتمتع بالثقة نفسها شأنه في عهد هولاكو وأباقا بالنسبة إلى الدعم المغولي. وأظهر قلاوون اعتدالا تجاهه. فهو لم يفكر في تفكيك كيليكيا أو غزوها، لكن وضع هذه الأخيرة أصبح صعبا، خصوصا مع خلفاء قلاوون الذين توغلوا بعيدا وأخضعوا لنفوذهم مواقع أرمنية تقع شرقي جيحان، في حين استمر الأرمن في دعم المغول.

بعد سقوط طرابلس بيد المماليك في العام 688هـ/ 1289م أحس الأرمن بالخطر، فأوفد ملك الأرمن رسلا إلى المنصور قلاوون لتقديم الطاعة والولاء، فجدد السلطان المطالبة بتسليم بهسنا ومرعش، والاستمرار في دفع القطيعة السنوية. لكن الملك اعتذر عن عدم تمكنه من تسليمهما خوفا من المغول، وبذل عوضهما مبالغ كبيرة من المال فقبل السلطان[105].

لم يكن المغول ليرغبوا في سيطرة المماليك على بهسنا ومرعش، ما يعني تحركا ملحوظا للحدود باتجاه الشمال، وعرقلة المواصلات بين المغول الإيلخانيين وسلاجقة الروم وكيليكيا باتجاه الفرات الأعلى. وبدورهم كان الأرمن ليعارضوا خسارة هذا الطريق الحيوي بالنسبة إلى حماتهم المغول. لذا، كان المماليك للأسباب عينها متحمسين للحصول على هاتين المنطقتين اللتين أثر السعي للحصول عليهما في معظم جهودهم الدبلوماسية في السنوات اللاحقة[106].

توفي الملك ليفون في العام 687هـ/ 1289م، ودخلت مملكة كيليكيا في صراعات داخلية على وراثة العرش بين أبنائه السبعة: هيثوم، طوروس، سمباد، قسطنطين، نرسيس، أوشين وأليناخ، وخلفه ابنه هيثوم الثاني (688 - 692هـ/ 1289 - 1293م) غير الميال إلى تولي العرش، ولم يتزوج، بل كان زاهدا يميل إلى الكنيسة الكاثوليكية، وسعى جهده إلى التقرب من البابوية، ووطد علاقاته بقبرص عن طريق تزويج أخته بعموري دي لوزينيان (705 - 710هـ/ 1306 - 1310م)، شقيق الملك هنري الثاني (684 - 724هـ/ 1285 - 1324م).

يبدو أن الأرمن قد توقفوا عن دفع القطيعة مدة سنتين، اعتقادا منهم أن الاتفاق صار ملغى بعد وفاة قلاوون[107]. لذا، وجه الأشرف خليل، بعد فتح عكا في العام 690هـ/ 1291م، رسالة إلى هيثوم الثاني يعلمه فيها بالقضاء على آخر معاقل الفرنج وأمنعها في بلاد الشام، وأخذ العبرة وعدم التقاعس عن دفع القطيعة، ويأمره بالحضور إليه شخصيا، وإلا واجه مصير عكا[108].

رابعا: الموقف البابوي والأوروبي من ارمن كيليكيا

تسبب سقوط عكا في حرمان كيليكيا من آخر حليف لها في بلاد الشام، وانتهى باحتضار الكيانات الفرنجية[109]. ويبدو أن الأرمن قد طلبوا المساعدة من الغرب، فأوعز البابا نقولا الرابع (687 - 691هـ/ 1288 - 1292م) إلى فرسان الداوية والإسبتارية باستخدام سفنهم الحربية في الدفاع عن الأرمن[110]. وكتب

إلى أرغون يطلب إليه أن يتعمد ويحارب ضد المماليك[111]. وبعث برسالة إلى «كل المؤمنين» يشير فيها إلى الضغوط التي تتعرض لها كيليكيا[112]. وأوفد في الوقت نفسه رسلا إلى البلغار والحبشيين والصينيين لحثهم على مساعدته في استعادة الأراضي المقدسة[113].

وبعد تصفية آخر ممتلكات الفرنج في بلاد الشام، اختلفت مواقف الغرب الأوروبي إزاء الأرمن، بعد أن كان ملزما الدفاع عن إخوانه المسيحيين في الشرق. وتحول التجار الأوروبيون نحو آياس حيث استطاعوا الحصول على البضائع الآسيوية المربحة. لكن لم يثق الغربيون بالأرمن الذين كانت كنيستهم منشقة عن روما، إذ كانوا من أتباع المونوفيزية[114]، وكانت أسرتهم الحاكمة غير مستقرة. وأظهرت البابوية والقوى الغربية حماسة فاترة لإعداد حملة صليبية جديدة، وزار الموفدون المغول والأرمن الغرب بحثا عن تحالفات ومساعدات ضد المماليك، غير أن الغربيين لم يبدوا أجوبة مجدية وفعلوا القليل ليضمنوا اعتناق المغول الديانة المسيحية. كذلك لم يكونوا على استعداد لتنفيذ عمليات محدودة تمكنهم من استغلال قوتهم البحرية لفائدة مؤقتة، وكانوا مترددين في توريط أنفسهم في حرب كبيرة أمل الانتصـــار فيها على قوة ضخمة كالمماليك ضعيف[115].

على الرغم من استمرار بعض دعاة الحملات الصليبية في الدفاع عن فكرة التدخل في مملكة كيليكيا في أواخر القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر، وتعدد الاقتراحات في هذا المجال بغية تخليصها من المماليك[116]، فإن معظم الغرب اللاتيني لم يتغلب على شكوكه في الأرمن، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الدينية[117].

خامسا: الحملة على كيليكيا وفتح آياس في العام 721 هـ/ 1321 م

شهدت بلاد فارس في عهد أبي سعيد الإيلخاني (716 - 736هـ/ 1316 - 1335م) اضطرابات داخلية، ولم ينقذ الموقف من الانهيار سوى الوضع الجديد مع مصر الذي تمثل في الصلح في العام 721هـ/ 1321م، واعترف فيه بالوضع القائم في بلاد الشام. وقد بقي هذا الاتفاق ساري المفعول، كذلك حالة الفوضى في بلاد فارس، حتى وفاة أبي سعيد في العام 736هـ/ 1335م، آخر الإيلخانيين الأقوياء من أعقاب هولاكو، «المجمع على طاعته»[118]، من دون وارث شرعي له، بينما كانت حملة عسكرية في طريقها لمواجهة القبيلة الذهبية في القوقاز. وانتهى الحكم المغولي الإيلخاني في بلاد فارس، ونتج عن ذلك أن قطعت كيليكيا علاقتها ببلاد فارس، وانفصلت عنها نهائيا سلطنة سلاجقة الروم في آسيا الصغرى منذ العام 717هـ/ 1317م[119]. وكانت فكرة إرسال حملة صليبية إلى كيليكيا قد طالت مناقشتها سنوات في البلاطين البابوي والفرنسي[120].

وكان قد تولى عرش المملكة في كيليكيا الملك أوشين (707 - 720هـ/ 1308 - 1320م)، فأخل بتنفيذ الشق الأول من الاتفاق المتعلق بتنازله عن القلاع والبلاد التي طالبه بها السلطان الناصر محمد خلال ولايته الثالثة (709 - 741هـ/ 1309 - 1340م)، ثم امتنع في العام 719هـ/ 1319م عن دفع القطيعة السنوية متذرعا بالوباء والغلاء اللذين عرفتهما مملكته[121]. وربما حاول الاستفادة من المعاهدة الجديدة التي وقعها مع قبرص بمسعى من البابا يوحنا الثاني والعشرين (716 - 735هـ/ 1316 - 1334م)[122].

في ظل هذه الأوضاع شن المماليك حملة جديدة على كيليكيا في العام 721هـ/ 1321، جرى خلالها فتح آياس، بعدما انحصرت التجارة بين الشرق والغرب في هذا الميناء الذي كان يرتبط أيضا ببلاد الشام وبلاد ما بين النهرين بطرق برية، وببلاد فارس عبر الأناضول الشرقي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي[123]، وتنافس عليه التجار البنادقة والجنويون[124].

واستنجد الأرمن بالبابا، وحاولوا استنهاض العالم المسيحي لنجدتهم. فأجابهم البابا بأن ملوك أوروبا منهمكون بمحاربة بعضهم بعضا ولا قدرة لهم على إنجادهم، لكنه سيرسل جيشا لإغاثتهم. وسعى إلى تدبير الأموال وإرسالها إليهم. وقد استعمل قسم من الأموال لإعادة بناء التحصينات في آياس وأماكن أخرى، في حين كان يجري بناء السفن في قبرص وإرسال المؤن إلى كيليكيا[125].

وفي العام 1321 - 1322م، أوفد السلطان الناصر محمد أحد أمراء طرابلس رسولا إلى ملك كيليكيا ليفون الرابع (12 سنة، حكم بين 720 و742هـ/ 1320 و1342م) الذي خلف والده أوشين، وقام بالوصاية عليه أوشين صاحب كوريكوس، لتحصيل القطيعة السنوية، وقيمتها 2200000 درهم فضة[126]، فضلا عن الخيول والبغال وتطابيق النعال والمسامير وغير ذلك. فقرر دفعها وجهزها من غير عهد ولا عقد ولا تقرير هدنة، بعدما استشار وأكابر مملكته البطريرك في إرسالها قبل تقرير الهدنة واليمين، فنصح لهم بدفعها إخمادا للثائرة، وطلب إليهم تذكير السلطان بأنهم قد دخلوا في طاعته وتخلوا عن طاعة المغول[127]، وعرضوا عليه أنه إذا اختار أن يقاسمهم على متحصل بلادهم، وأن يفرض على كل شخص، بمن فيهم الملك فمن دونه، جزية بقيمة دينارين، فعلوا ذلك، وليرسل إليهم نوابه لتحصيلها. أما إذا أراد أن يسلم إلى نوابه ما هو قاطع نهر جيحان، مما يلي نيابة حلب من القلاع والبلاد، فعلوا ذلك أيضا، شريطة أن يخفف عنهم مقابل هذه القلاع والأعمال ثلث المال المقرر، وهو أربعمائة ألف درهم فضة. وأرسلوا امرأة تستعطف السلطان، فأعيدت من حلب بسبب موقف السلطان الحازم[128].

وصلت العساكر إلى آياس وهدمت أبراجها وأحرقتها. وعبر المماليك جيحان باتجاه سيس، وعاثوا فيها تخريبا وقتلا، وأسروا بعض الأرمن، بينهم أعيان من كبار المسيحيين[129].

سادسا: محاولة بابوية للتخفيف من الضغط المملوكي

حين وصلت أخبار هذه الوقائع إلى البابا يوحنا الثاني والعشرين، بادر إلى إمداد ملك كيليكيا بمعونة مالية[130]، وحاول التخفيف من وطأة الضغط المملوكي عليه، فأمر ملوك الفرنج بالتوجه في حملة بحرية إلى ثغر اللاذقية ومحاصرته، مستغلا انهماك المماليك في آياس، فقصدوه بنحو تسعين سفينة، فدافع عنه المماليك بشراسة، وعاد الفرنج من دون تحقيق هدفهم[131]. وبعث البابا أيضا برسالة إلى أبي سعيد في 27 جمادى الآخرة 722هـ/ 13 يوليو 1322م، ذكره فيها بسياسة مغول بلاد فارس السابقة ودعاه إلى نجدة الأرمن. وطلب ليفون الرابع أيضا إمدادات من أبي سعيد، فأجابه إلى طلبه، على الرغم من المعاهدة بينه وبين المماليك، وأنجده متبعا سياسة أجداده في رعاية الأرمن. وبعث أبو سعيد برسالة

إلى سلطان مصر يدعوه فيها إلى مصالحة ليفون، غير أن المماليك كانوا قد فتكوا بالأرمن قبل وصول نجدة أبي سعيد[132].

أمام هذا الواقع، لم يعد أمام ليفون الرابع إلا دفع القطيعة، فبعث بها مع رسله واعتذر، ثم سأل جوبان مدبر مملكة السلطان أبي سعيد أن يتوسط له لدى السلطان بإعادة بناء ميناء آياس، لما يمثله من أهمية اقتصادية تجاريا، مقابل أن يزيد مبلغ القطيعة مئة ألف درهم، فوافق السلطان، بعد معاهدة وقعت بين الطرفين في العام 1325م. وأعاد الأرمن بناء آياس. وتحسنت العلاقات بين الطرفين، وتوطدت سنة 729هـ/ 1329م حين بلغ ليفون التاسعة عشرة من عمره، وقتل الوصي عليه حميه أوشين لورد كوريكوس وأخاه، وأرسل رأس أوشين إلى السلطان تقربا، فأرسل إليه السلطان تشريفا وسيفا وفرسا بسرجه ولجامه، فقبلها[133]. وتزوج أرملة هنري الثاني ملك قبرص في محاولة منه للتقرب من الغرب اللاتيني وقبرص[134].

استمرت العلاقات جيدة بين المماليك والأرمن إلى العام 735هـ/ 1334 - 1335م[135]. لكن بوادر الصراع بدأت تتجدد منذ العام 734هـ/ 1333 - 1334م، حين نقض ليفون الرابع الهدنة بينه وبين السلطان، وأمر بنهب أموال التجار المماليك وقتلهم، ثم طردهم من سيس. وأسر الأرمن اثنين من مماليك نائب حلب سنة 735هـ/ 1334م، فصدوا أحدهما وقتلوا الآخر وأخفوا أمرهما، انتقاما لهم وللأرمن في القدس[136]. وعادوا إلى مهاجمة المسافرين، فاعترض نحو 500 فارس أرمني أحد أولاد قرمان العائد من الحج بحماية فرقة من جيش حلب وضعها السلطان في خدمته، وحاولوا منعه من اجتياز أراضيهم، متذرعين بأنه عدوهم. ولما علم ليفون الرابع بما جرى، اعتذر إلى السلطان، لكن الناصر محمد رفض اعتذاره. وأمر نائب حلب بالإغارة على سيس، فعاث خرابا في أذنة[137] وطرسوس وآياس والمصيصة، وحرق المزروعات والضياع حول سيس، وقتِل ابن عم ليفون الرابع، وأسر ما بين 240 و300 أرمني. فما كان من الأرمن في آياس إلا الثأر لأبناء جلدتهم، فاحتجزوا نحو ألفي مسلم في إحدى الخانات وأضرموا فيه النار يوم عيد الفطر مايو 1335م، ولم ينج منهم إلا عدد قليل[138].

استنجد الأرمن بالبابا بنديكتوس الثاني عشر (735 - 742هـ/ 1334 - 1342م)، لكنه كان عاجزا عن تأمين مساعدة عسكرية فورية، واكتفى بإرسال الحبوب ومنح البراءات[139] لكل من يرغب من سكان صقلية وقبرص ورودس والجزر الشرقية الأخرى في مساعدة كيليكيا ضد المماليك[140]. وكان اهتمام البابوية منصبا على جزيرة قبرص ودورها العسكري في استعادة بيت المقدس، ولا سيما بعدما أحسن القبارصة استقبال فلول الاسبتارية الهاربين من بلاد الشام، وأعانوهم على انتزاع رودس من السيادة البيزنطية في العام 708هـ/ 1309م، فجعلها هؤلاء قاعدة صليبية شاركت قبرص في سياستها الحربية والاقتصادية ضد المسلمين[141].

ما كان من السلطان إلا أن وجه حملة إلى كيليكيا في العام 736هـ/ 1335 - 1336م، ردا على ما فعله الأرمن[142]. ففتحت درندة[143] بالأمان[144]. ثم استسلمت قلعة النقير(Neghir) [145] فهدموها[146].

توترت العلاقات بين الطرفين حين أسر الأرمن مجموعة من التجار المماليك في العام 737هـ/ 1336 - 1337م وتوقف ليفون الرابع عن دفع القطيعة المقررة عليه[147]. وتزامن ذلك مع صراع على الحكم بين المغول الإيلخانيين في بلاد فارس، استغله السلطان بعدما طلب إليه علي باشا، نائب بغداد، المساعدة. فأرسل بعض قواته إلى حدود الفرات لتكون على أهبة الاستعداد لنجدته، واستفاد من تلك الخلافات ليؤدب الأرمن[148]. لذا أمر الجيش المصري في العام 737هـ/ فبراير - مارس 1337م بالتوجه إلى كيليكيا، وانضمت إليه في بلاد الشام قوات من دمشق وطرابلس وحماة، وتولى القيادة نائب حلب[149]. وطلب المماليك إلى أولاد قرمان وأمراء التركمان في الأبلستين والعرب وغيرهم الهجوم على بلاد الأرمن، فهاجمها التركمان وجيش ابن قرمان وأحدثوا فيها خرابا كبيرا[150].

بادر ليفون الرابع، تحت وطأة الضغط العسكري، إلى إيفاد رسله إلى نائب حلب يسأله وقف العمليات العسكرية، فطردهم. ثم أرسلهم بحرا إلى دمياط لمقابلة السلطان للغاية نفسها، فرفض مقابلتهم لأنهم لم يعلموا نائب دمشق بحضورهم، فعادوا إلى بلادهم. فأوفدهم إلى نائب دمشق بهدية طالبا إليه سحب الجيوش من مملكته على أن يسلم القلاع الواقعة وراء جيحان[151]. وأعلن ولاءه للسلطان، وتعهد دفع القطيعة، وعدم الاتصال بالأوروبيين أو قبول أي مساعدة من الخارج. وتسلم المماليك قلعة آياس وميناءها وبرج الأطلس ثم أحرقوه[152]، ودمروا الجسر الذي أُقيم على نهر جيحان، وتسلموا قلعة كاورة، وكانت من أحصن قلاع الأرمن[153]. ثم تسلموا نصف المصيصة[154] والهارونية[155] وسرفندكار[156] ونجيمة[157] والنقير[158] وأطلقوا عليها اسم «البلاد الجهانية»[159] أو «الفتوحات الجاهانية»[160]. وأمر السلطان نائب حلب بكشف ضياعها وضبط حواصلها وإقامة نواب وعساكر في القلاع، وأقطعه بعض ضياعها، كما أقطع نائب دمشق قلاع كاورة ونجيمة وسرفندكار، وأمر بتزويدها بالغلال من حماة وحمص وطرابلس، وعين لكل ضيعة ما يكفيها، وأمر جماعة من التركمان والأجناد. واستخدم السلطان الأرمن في الفلاحة، ورفع الخراج عنهم مدة ثلاث سنوات، وهادنهم عشر سنوات[161].

سابعا: الحملة على كيليكيا في العام 744 هـ/ 1343 م

استمرت العلاقات طبيعية بين المماليك وكيليكيا التي شهدت في العام 742هـ/ 1342م مقتل الملك ليفون الرابع وتولي غي دو لوزينيان العرش باسم قسطنطين الثاني من العام نفسه، لكنه قتل في العام 744هـ/ 1344م بعدما استاء البارونات من محاولته التقرب من الكنيسة اللاتينية، واغتصب العرش قسطنطين الثالث حتى سنة 764هـ/ 1362م[162]، وسعى إلى قتل كل من كان يطالب بالعرش من أسرة لوزينيان[163]. وضرب مملكته زلزال مدمر في العام 744هـ/ 1343م[164]، ورفض إرسال القطيعة، ربما لما أصاب بلاده من خراب، فجرد المماليك في ذلك العام حملة ضمت مقدم جيش حلب وعساكر من حماة وطرابلس، حاصروا أذنة وأوشكوا على أخذها[165]. فوجه قسطنطين نداء إلى البابا إكليمنضس السادس (742 - 753هـ/ 1342 - 1352) لنجدته، على الرغم من الشك في تحقيق ذلك، بما أن المساعدة كانت

مصحوبة بضغط قوي على الكنيسة الأرمنية. لم يلق نداؤه استجابة، لأن الغرب الأوروبي كان مهتما ببحر إيجه أكثر من كيليكيا، ونتجت منه حملة صليبية استولت على خليج سميرنا (إزمير حاليا) والمدينة في العام 745هـ/ 1344م[166]. لكن من حسن حظ الأرمن أن مقدم جيش حلب قبل بالرشوة التي عرضوها عليه، فلم يأمر بفتح أذنة متذرعا بأن السلطان لم يأمره بذلك[167].

استمر الأرمن يدفعون القطيعة، وتساهل المماليك معهم في العام 746هـ/ 1345 - 1346م وسامحوهم بنصفها، بعدما كتب ملكهم إلى السلطان بأن عاصمته قد خربت[168]، ربما بسبب زلزال في العام 1343م. لكن يبدو أن الأرمن استغلوا الأوضاع المضطربة في السلطنة في العام 747هـ/ 1346 - 1347م، حين تمرد نواب دمشق وحلب وحماة وطرابلس على السلطان الملك الكامل 746 - 747هـ/ 1345 - 1346م بعد اتهامه بكثرة سفك دماء الأمراء، فثار ضده أهـل مصر وخلعـوه، وخلفـه المظفر حاجي 747 - 748هـ/ 1345 - 1346م[169]. واستفادوا أيضا من مشاركة الاسبتارية والقبارصة، نوعا ما، في الدفاع عنهم، بناء على طلب البابا إكليمنضس السادس الذي أعلم أسقف كريت، سفيره في الشرق وقبطان الأسطول اللاتيني في بحر إيجه، بإرسال سفنه لتأمين المساعدة إذا احتاج إليها الملك قسطنطين[170]. فحاول الأرمن في العام 748هـ/ 1347م استرجاع آياس من المماليك. ولما اقتربوا من كاورة، أوقع بهم أمير آياس وقتل بعضهم وأسر عددا منهم نقلهم إلى حلب[171].

يبدو أن الأرمن قد توقفوا عن دفع القطيعة في العام 749هـ/ 1348م، حين عم الطاعون بلاد الشام وقضى على عدد كبير من السكان. وبعد انحسار موجة الوباء، أرسل المماليك في صفر 750هـ/ أبريل ـ مايو 1349م تجريدة من دمشق ضمت ثلاثة آلاف فارس. ولما وصلوا إلى حمص، بلغهم أن الأرمن قد أرسلوا القطيعة، فأمر السلطان بعودتهم[172].

ثامنا: استنهاض البابوية

لم يكف الأرمن عن محاولة استنهاض البابوية لمساعدتهم في مواجهة المماليك، وفي هذا الإطار أمضى مبعوث الملك قسطنطين ثلاث سنوات في أفينيون بفرنسا يجري مفاوضات حول هذا الأمر، فأرسله البابا إكليمنضس السادس في 2 شعبان 752هـ/ 24 سبتمبر 1351م إلى ملكي كيليكيا وقبرص ورئيس الاسبتارية. وأمر هذا الأخير وملك قبرص وقبطان سميرنا بإرسال مساعدة إلى الأرمن. لكنه لم يقترح القيام بعمل محدد، ولم تفض نداءات قسطنطين المتواصلة إلى أي عمل. وفي تلك الأثناء كان الغرب الأوروبي منهمكا بالاحتفاظ بسميرنا، ويخطط أيضا لمساعدة بيزنطيـا ضـد العثمانيين الذيـن استقـروا بالدردنيـل في العام 755هـ/ 1354م[173].

وفي العام 757هـ/ 1356م أغار الفرنج على ساحل طرابلس، ولم يتمكنوا من تحقيق أي نصر، فاتجهوا جنوبا إلى بيروت ومنها إلى صيدا فاقتحموها، ثم يمموا شمالا، فوصلوا إلى آياس وأحاطوا بها واستولوا على ربضها وحاصروا قلعتها التي احتمى فيها نائب آياس، وقتلوا عددا كبيرا من أهلها حتى أنجدهم نائب حلب[174].

في ربيع الثاني 760هـ/ مارس 1359م، توجه نائب حلب على رأس جيش، بناء على أمر من السلطان، لغزو كيليكيا، ففتحوا أذنة بالأمان، وكسروا النواقيس والصلبان، ونقلوا أبواب كنيستها إلى مصر، واستولوا على الأسلحة. ثم فتحوا طرسوس بالأمان أيضا، وأطلقوا الأسرى المسلمين، وضربوا أعناق المرتدين، وأخذوا الأسلحة. وفتحوا المصيصة، وأخضعوا قلعتها، وأسروا وغنموا. وفتحوا كولاك Gouglag أو Gülek [175]، والجديدة[176]، وسنباط كلا أو قلعة سمباد Sempada-gla [177] شمالي طرسوس، ونمرون Lampron أو Lambro[178]، ودي ليفون Molevon أو Mauleon [179] وباري كروك[180]. وعين المماليك نائبا على طرسوس، وآخر على أذنة، بمرسوم سلطاني، ثم عادت العساكر إلى حلب[181]. ووصلت المساعدة الفعالة إلى كيليكيا خلال مدة قصيرة فقط، وكان ذلك بعدما ترك المبعوث البابوي اليونانيين في العام 762 و763هـ/ 1360 و1361م، ونقل بالتحالف مع ملك قبرص بطرس الأول (759 - 770هـ/ 1358 - 1369م)، باسم «الاتحاد المقدس» الذي أنشئ في العام 733هـ/ 1333م، وجمع البابوية وملك قبرص وفرسان رودس (الاسبتارية)، مركز النشاط الصليبي إلى جنوبي المشرق. وواصل القرمان ضغطهم على الحدود الغربية لكيليكيا، وعجز الأرمن عن مناهضتهم ومناهضة المماليك، فاستنجدوا بملك قبرص، وتنازلوا له عن جزيرة كوريكوس لتكون حصنا ضد القرمانيين، وربما وعدوه بإعادة المملكة. فاستولى بطرس على أنطاليا، في الأناضول، وهاجم بلاد القرمان والسواحل التركية الجنوبية في البحر المتوسط، وانتزع كوريكوس مجددا من القرمان في العام 761هـ/ 1360م، بعدما استعادها هؤلاء من القبارصة، فارضا هيبته على شواطئ آسيا الصغرى في العام 762هـ/ 1361م. وشن في العام 767هـ/ 1365م حملة صليبية ضخمة انطلقت من رودس، ويحتمل أنها هاجمت المماليك في كيليكيا، على الرغم من أنها أبحرت فعليا للاستيلاء على الإسكندرية في مصر[182].

تاسعا: ضم كيليكيا إلى نيابة حلب نهائيا في العام 775 هـ/ 1375 م

في العام 769هـ/ 1367م هاجم بطرس الأول طرابلس بحرا، ثم ارتد منهزما، فقصد جبلة[183] واللاذقية، وفشل في الاستيلاء عليهما، فأبحر شمالا نحو سواحل كيليكيا، وأغار على آياس، وواجه مقاومة شرسة من أهلها، وأنجدهم نائب حلب ونائب طرابلس، وحطموا للفرنج ثمانية مراكب وأحرقوها، وأصيب ملك قبرص بسهم وقتل صاحب رودس[184].

وبعد فشل سياسة بطرس الأول العدائية تجاه المماليك واغتياله في العام 770هـ/ يناير 1369م، لم تصل أي مساعدة أوروبية إلى كيليكيا. واهتم البابا أوربانوس الخامس (763 - 772هـ/ 1362 - 1370م) في أبريل من تلك السنة بمساعدة أنطاليا وسميرنا بعد تعرضهما للخطر[185]. وقد انتهز المماليك هذا الوضع، فتوجه بعض العسكر الحلبي وعسكر القلاع الشمالية، للإغارة على سيس في ربيع العام 770هـ/ 1369م، واقتربوا من سيس حتى وصلوا إلى قلعتها، ودخلوا دار الملك الأرمني، وقتلوا وأسروا. ثم استعادها الأرمن بعدما فتحوا باب التفاوض مع المماليك[186].

وفي 15 رجب 773هـ/ 22 يناير 1372م، وعلى أثر تلقي البابا الجديد غريغوريوس الحادي عشر (772 - 779هـ/ 1370 - 1378م) أخبارا تفيد بأن معظم كيليكيا قد سقط بأيدي المماليك، وجه نداء إلى البندقية وجنوى والقوى الشرقية اللاتينية، بما فيهم الاسبتارية، لمساعدة الأرمن[187]. لكن الأوروبيين كانوا منقسمين في ما بينهم. فقد توفي رئيس الاسبتارية في العام 775هـ/ 1374م، بينما كان يحاول تسوية الخلافات بين الجنويين وملك قبرص الجديد بطرس الثاني (770 - 784هـ/ 1369 - 1382م)، ولم يتم القيام بأي تحرك[188].

وفي العام 774هـ/ 1373م قتل قسطنطين الرابع ملك كيليكيا بعدما فقد ثقة باروناته، ربما لأنه أجرى محادثات سرية مع السلطان الأشرف شعبان (764 - 778هـ/ 1363 - 1376م)، وتولى مكانه ليفون الخامس وتوج في العام 776هـ/ 1374م[189]. ثم هاجم المماليك كيليكيا في ذي القعدة 776هـ/ أبريل 1375م، وحاصروا، بمساعدة التركمان، قلعة سيس شهرين، فسلمها ملكها بالأمان، وانقرضت مملكة كيليكيا التي لم يملكها أحد من ملوك الترك، وضمت إلى نيابة حلب، وأصبح نائبها يعرف بنائب سيس. وأحضر ليفون إلى القاهرة، وخصص له راتبا[190]. ثم أفرج عنه في العام 784هـ/ 1382م بعد وساطة إسبانية وانتقل إلى باريس، وسعى لدى حكام أوروبا الغربية إلى الحصول على المساعدة لاستعادة مملكته، لكن بلا جدوى، وتوفي في العام 796هـ/ 1393م[191].

خاتمة

على الرغم من الخلاف العقائدي بين مملكة كيليكيا الأرمنية والكرسي الرسولي، لم ينقطع التواصل بينهما، وتلاقت تطلعات الأرمن مع الأهداف البابوية بشأن استعادة الأراضي المقدسة وإنقاذها من الهيمنة الإسلامية. ولم تقف البابوية مكتوفة أمام تصاعد الخطر المملوكي الذي هدد كيليكيا غير مرة، فعكس مجمع ليون في العام 672هـ/ 1274م مدى الاهتمام الذي أولاه الحبر الأعظم للمسألة الأرمنية، بيد أن الملك الأرمني فوّت عليه فرصة المساعدة وإمكان إيقاف المشروع المملوكي الهادف إلى مهاجمة المملكة بتغيبه عن حضور المجمع.

وكان الوجود الصليبي في بلاد الشام حتى سقوط عكا عاملا رادعا للحد نوعا ما من تكثيف الاعتداءات المملوكية على كيليكيا. لكن بعد القضاء على ذلك الوجود، شعر الأرمن بخطورة الوضع المستجد، فاستنجدوا بالغرب، فكان أن طلب البابا النجدة من المنظمات الدينية العسكرية كالداوية والاسبتارية، وليس من الملوك الأوروبيين، الدفاع عن الأرمن، إذ اختلف موقف الغرب من الأرمن، بعد أن كان ملزما بالدفاع عن إخوانه المسيحيين في الشرق. وكان لفقدان ثقة الغرب بكنيسة الأرمن المنشقة كنيستهم عن روما، وعدم استقرار أسرتهم الحاكمة، دور في فتور الحماسة للمساعدة، ناهيك عن عدم استعداده لتنفيذ عمليات محدودة تمكنه من استغلال قواته البحرية لفائدة موقتة، وتردده في التورط في حرب كبيرة، عامل الانتصار فيها على المماليك ضعيف.

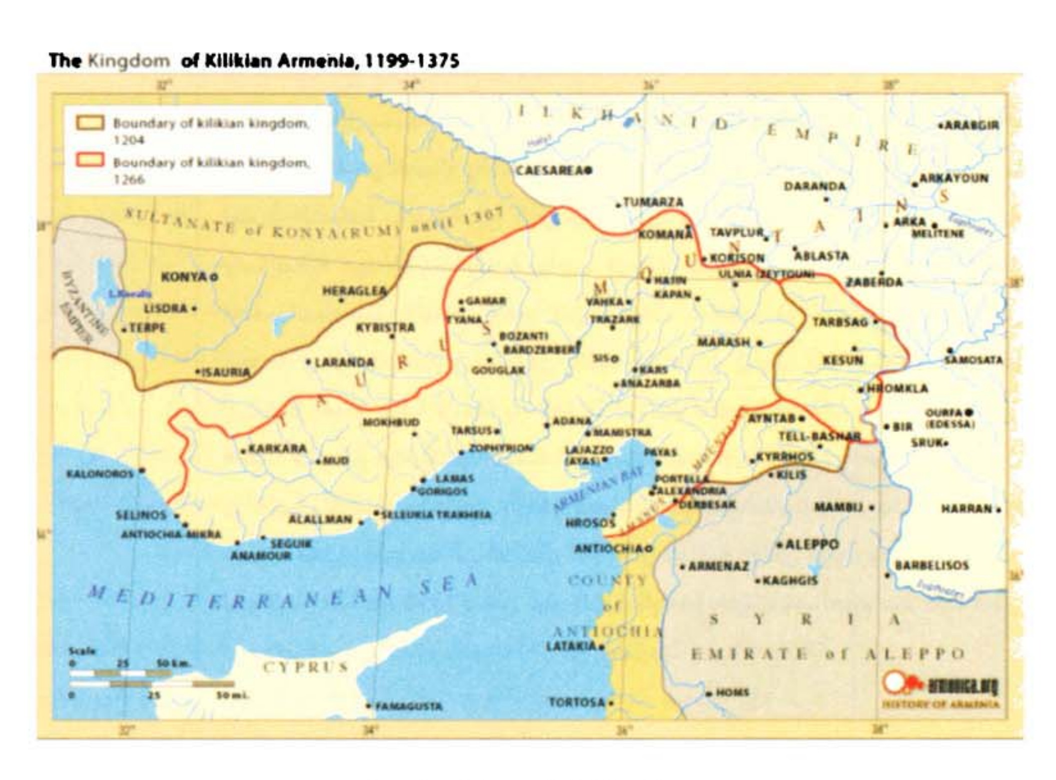
ولم تجد الدعوات إلى إرسال حملات صليبية للتدخل في كيليكيا في أواخر القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر نفعا، وبقي الشك مسيطرا على الغرب تجاه الأرمن، ولا سيما على الصعيد الديني. ومع ذلك لم تتوان البابوية في الأوقات الحرجة عن تقديم العون للأرمن، وسعت إلى محاولة التقارب مع المغول الإيلخانيين بغية إنجادهم، لكن تلك المساعدة اقتصرت على دعم محدود لم يكن كافيا لردع المماليك عن مهاجمة المملكة الأرمنية كلما شعروا بتهديد مصالحهم وتعريضها للخطر.

وبعد فقدان الممتلكات الصليبية في الشرق حولت البابوية أنظارها نحو قبرص ودورها العسكري للانطلاق منها في حملة تستعيد من خلالها بيت المقدس. لكن لما لم يعد أمام الأرمن من نصير لهم لصد الاعتداءات المملوكية عليهم، ولا سيما بعد تراجع دعم المغول الإيلخانيين لهم، وجدوا أنفسهم إزاء هذا الخطر المتواصل أمام حل وحيد هو استنهاض البابوية لمساعدتهم. فتطور شكل طلب المساعدة بإرسال موفدين إلى الغرب لعرض المسألة على البابا مباشرة، لكن لم تفض النداءات المتواصلة إلى أي عمل،

ولا سيما أن الغرب الأوروبي أصبح منذ منتصف القرن الرابع عشر منهمكا في مساعدة بيزنطيا لمواجهة الخطر العثماني المستجد.

وعلى الرغم من المساعدات التي حصل عليها الأرمن من الغرب اللاتيني في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، فإنها بقيت عاجزة عن تحقيق نصر حاسم على المماليك لكسر شوكة خطرهم وتهديدهم مملكة كيليكيا التي أنهكتها الاعتداءات المملوكية، إلى أن سقطت بأيديهم في العام 776هـ/ 1375م.

وهكذا فإن مملكة كيليكيا المسيحية، التي لم تعد موجودة في العام 776هـ/ 1375م، كانت في حالة من الحصار والاضطراب والصراع الداخلي طوال قرن. وكان لآياس خصوصا أهمية اقتصادية بالنسبة إلى الغرب الأوروبي. وكان لملوك قبرص مصالح سلطوية واستراتيجية فيها. وأقرت البابوية بواجب عام لمساعدة الأرمن، لكن هذا الأمر لم يتجاوز الدعم الدبلوماسي والمادي. وحين كان البابوات يتطلعون لقوة عسكرية قادرة على الخدمة في كيليكيا، تحولوا غالبا إلى الاسبتارية، ولكن كيليكيا قلما استطاعت وحدها أن تشكل هدفا جاذبا للاسبتارية. فهم قد استقروا بالمملكة الأرمنية بأمان خلال القرن الثالث عشر. ثم خلال الفترة الصعبة التي تلت العام 690هـ/ 1291م، حين كانوا يسعون وراء بديل لقاعدتهم في قبرص، أرسلوا قوات إلى هناك في مناسبات عديدة. وربما أخذوا بعين الاعتبار المزيد من أشكال التدخل الدائم. ولكن غزو رودس الذي أنجز نحو العام 710هـ/ 1310م، أمن لهم قاعدة ثابتة، وتحولت مصالحهم منذ ذلك الحين نحو بحر إيجه، وسميرنا وموريا أكثر من الجنوب.



مملكة كيليكيا الأرمنية 1199 / 1375م



مملكة كيليكيا

الهوامش

1 كانت مملكة كيليكيا تقع في منطقة عرفت جغرافيا باسم آسيا الصغرى بين جبال طوروس شمالا وخليج إسكندرونة على المتوسط جنوبا، ونهري جيحان وسيحان شرقا وإقليم كيليكيا غربا. وإلى الشمال منها سهل الأناضول، وبلاد الشام في الجنوب والغرب. وكانت عاصمتها سيس ترتفع 290 مترا عن سطح البحر، متكئة على جبل منفصل عن سلسلة جبال أمانوس، على نهر يصب في جيحان، Bűchner, "Sīs", P706, 707.

2 Spuler, Les Mongols, p. 51.

3 بليدة لطيفة بين بيسان ونابلس من أعمال فلسطين، ياقوت، معجم البلدان، 4/ 177.

4 بلدة كبيرة ذات أعين وسور عظيم داخله خمسة أجبل وقلعة ويمر بظاهرها نهر العاصي والنهر الأسود مجموعين. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 257.

5 تبريز، أشهر مدن آذربيجان، وهي مدينة عامرة وحسناء ذات أسوار محكمة بالآجر والجص، في وسطها عدة أنهار جارية، والبساتين محيطة بها. ياقوت، معجم البلدان، 2/ 13.

6 سلالة مغولية متحدرة من جنكيزخان، حكمت إيران (658 - 754هـ/ 1260 - 1353م)، متوسعة إلى العراق والأناضول. اعتنق أفرادها الإسلام في آخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلاي، وجعلوا مملكتهم مركزا مجيدا للحضارة الإسلامية، سورديل، معجم الإسلام التاريخي، ص 191.

7 سلاجقة الروم أو الأناضول (470 - 707هـ/ 1077 - 1307م)، يرجعون بنسبهم البعيد إلى السلاجقة الكبار، وقد بنو شيئا فشيئا إمبراطورية في الأراضي التي كان قد احتلها ألب إرسلان، وأطلق على أصحابها سلاجقة الروم بما أن دولتهم قامت في بلاد الروم. سورديل، معجم الإسلام التاريخي، ص 501.

8 القرمانيون أو الكرمانيون (636 - 831هـ/ - 1239 - 1428م)، سلالة من البكوات التركمان من عهد الإمارات، حكمت مقاطعات واسعة من الأناضول الغربي حول كوتاهية. سورديل، معجم الإسلام التاريخي، ص 800.

9 شبولر، العالم الإسلامي في العصر المغولي، ص 57 - 58، 68 - 69.

10 خانات القبيلة الذهبية (623 - 907هـ/ 1226 - 1502م)، ملوك مغول، ورثة سلالة الباتوتيين الذين أقاموا بالسهوب الروسية السيبيرية الجنوبية، وأدخلوا أمبراطوريتهم في الإسلام ابتداء من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. سورديل، معجم الإسلام التاريخي، ص 740.

11 شبولر، العالم الإسلامي في العصر المغولي، ص 58، الأمين، المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، ص 218؛ Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 60; Grousset, Histoire des croisades, III/ 629.

12 انظر:
Gilet, "Genèse des relations entre Arméniens et Mamelouks La bataille de Marrî première attaque sur le Bilâd Sîs" (664/ 1266).

13 عتليت أو عثليث، اسم حصن بسواحل بحر الشام يعرف بالحصن الأحمر، البغدادي، مراصد الاطلاع، 2/ 920.

14 مدينة على ساحل بحر الشام بين قيسارية ويافا. البغدادي، مراصد الاطلاع، 1/ 56.

15 بلد في جبال عاملة مطل على نواحي مصرين. البغدادي، مراصد الاطلاع، 3/ 1467.

16 بلدة بين دمشق وصور. البغدادي، مراصد الاطلاع، 1/ 253. تقع في جنوب لبنان.

17 بلدة لبنانية بقضاء عكار شمال لبنان، قريبة من الحدود السورية. القلقشندي، صبح الأعشى، 14/ 61، حاشية 6.

18 بلدة صغيرة ذات قلعة صغيرة ولها بساتين ونهر صغير. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 255. وهي اليوم بلدة في قضاء عكار شمال لبنان.

19 وتعرف أيضا بالقليعة، وهي مع صافيتا والمجدل قلاع حصن الأكراد. القلقشندي، صبح الأعشى، 14/ 61.

20 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 229، 231، 234 - 235، 239، 243، 254 - 263؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 103 - 104؛ التحفة الملوكية، ص 56 - 58؛ مختار الأخبار، ص 30 - 32، وكان المؤرخ مشاركا في فتح القليعات؛ النويري، نهاية الأرب، 30/ 130، 265 - 272، 283 - 290؛ المقريزي، السلوك، 1/ 2/ 529، 530؛ العيني، عقد الجمان، 1/ 421 - 422، 549 - 550؛ القطار، نيابة طرابلس في عهد المماليك، ص 50 - 52

Grousset, Histoire des croisades, III/ 621 - 622; Cahen, La Syrie du Nord, p. 714 - 715 .

21 ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 285؛ تاريخ الزمان، ص 324 - 325.

22 Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie.", p 228, note 49.

23 Grousset, Histoire des Croisades, III/ 627 - 628.

24 قلعة حصينة ورستاق بين حلب وأنطاكية، وكانت تعرف بدلوك، ودلوك رستاقها. ياقوت، معجم البلدان، 4/ 176.

25 كانت تحتل موقعا مهما عند مفترق طرق ملطية ـ حلب وكيليكيا ـ مرعش ـ ديار بكر، متحاشية قلعة البيرة المملوكية على الفرات. سيطرت على عقدة مواصلات مجموعة من الحصون والقلاع شمالي منعطف الفرات الكبير كانت تحمي الأودية العليا لضفته اليمنى المتصلة بين سهول أمانوس وسلسلة جبالها الشرقية العالية، وتلك باتجاه الجنوب التي كانت تراقب الأحواض الصغيرة شمالي عين تاب؛ كما كانت تحاذي مباشرة تلا ينحدر نحو الشمال الغربي باتجاه ممر النهر الأسود (آق صو)، حيث قلعة الحدث الحمراء.

Cahen,"Besni", p. 1225; Stewart, the Armenian Kingdom, p. 46, n. 10

وكانت بهسنا لصاحب حلب الناصر يوسف وفيها نوابه. فلما استولى هولاكو على حلب سنة 1260 - 1261، كان فيها الأمير سيف الدين العقرب أو المعقرب، فباعها لملك كيليكيا بمائة ألف درهم، فأعطاه ستين ألفا وتسلمها منه. ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 340 - 341؛ إبن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 1/ 149 - 150؛ المفضل بن أبي الفضائل، النهج السديد، ط. بلوشيه، 14/ 557 - 558.

26 تقع على المنحدر الشرقي لجبال أمانوس، إلى الشرق من إسكندرون. Stewart, the Armenian Kingdom, p 49, n. 21، وكانت هذه القلعة تحرس الطريق الاستراتيجي إلى أنطاكية والطريق الشمالي إلى ممر بيلان، وتؤمن الحماية للطريق الثانوي الشرقي ـ الغربي نحو ممر تشالان، وتشكل منطقة مهمة لغزو مملكة كيليكيا.

Edwards, the Fortifications of Armenian Cilicia, p. 253.

27 قلعة من العواصم، بنواحي حلب. البغدادي، مراصد الاطلاع، 1/ 182. وفي ابن عبد الظاهر، تاريخ الملك الظاهر، ص 328، مرزبان. أما الاسم الفرنجي المقابل لهذا الحصن فمجهول، وكان يقال له بالأرمنية: برزمان، واليوم يسمى هذا المكان Yavuzeli Cingife. توراو، الظاهر بيبرس، ص 257، هامش 44.

28 مدينة بالثغور بين حلب وسميساط قرب الفرات. ياقوت، معجم البلدان، 3/ 51، وهي Araban التركية اليوم، تقع على بعد 40 كلم تقريبا شمال شرقي بهسنا. Stewart, the Armenian Kingdom, p. 49, n. 21.

29 قرية لها كورة، من أعمال العمق كانت قديما تعد من أعمال أنطاكية. ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 1/ 300 - 301. ويحدد «كاهن» موقعها في وادٍ بجبال الأكراد السلسلة الموازية لجبال أمانوس وشرقيها: ويفصل السلسلتين وادي النهر الأسود (Karasu çayı) الذي يصب في نهر العاصي على الرغم من أنه في تلك الفترة كان من الممكن أن يصب أولا في مستنقع العمق. ويؤمن هذا الوادي طريقا في الشمال من أنطاكية باتجاه مرعش Cahen, La Syrie du .Nord, p. 137; Stewart, The Armenian Kingdom, p. 49, n. 21

30 Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie", p. 228.

31 Thorau, the Lion of Egypt, p. 163; Stewart, the Armenian Kingdom, p. 48.

32 الأبلستين أو البستان، مدينة مشهورة ببلاد الروم. ياقوت، معجم البلدان، 1/ 75.

33 على الطريق من قيسارية إلى مرعش، عند نقطة يلتقي فيها طريقا من ملطية والأبلستين. Gazetteer, p.161.

34 Cahen, La Syrie du Nord, p. 715. وهي Goksun التركية اليوم.

35 ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 285؛ تاريخ الزمان، ص 325؛ عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ص 198؛ الأمين، المغول، ص 222؛ توراو، الظاهر بيبرس، ص 167؛ عربش، أرمينية أرض وشعب، ص 88

Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie…", p. 230, et note 58; Boase, "The History of the Kingdom", p. 26; Grousset, Histoire des croisades, III/ 630.

36 ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 343؛ ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 325؛ تاريخ مختصر الدول، ص 285؛ ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر، ص 269 - 270؛ ابن المغيزل، ذيل مفرج الكروب، ص 61؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار، ص 32؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 333؛ النويري، نهاية الأرب، 30/ 290؛ ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 118؛ تدمري، «المماليك وأرمينية الصغري ص 42.

Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie..", p. 230; Boase, "The History of the Kingdom", p. 26; .Cahen, La Syrie du Nord, p. 715; Grousset, Histoire des croisades, III/ 630 - 631

37 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 271؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار، ص 33؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 333؛ النويري، نهاية الأرب، 30/ 292، 294؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13/ 247؛ المقريزي، السلوك، 1/ 2/ 552، 553، 555؛ عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ص 198

Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie…", p. 232

38 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 272؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار، ص 33

Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie…", p. 232.

39 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 282؛ النويري، نهاية الأرب، 30/ 139، 296.

40 انظر: نصار، «الصراع بين مملكة كيليكيا الأرمنية والمماليك في عهد الملك هيثوم الأول (1226 - 1269)»، ص 121 - 153.

41 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 327.

42 الروض الزاهر، ص 328.

43 Grousset, Histoire des croisades, III/ 631.

44 النويري، نهاية الأرب، 31/ 250؛ ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 340؛ ابن شاهين الظاهري، زبدة كشف الممالك، طبعة باريس، ص 51، وطبعة بيروت، ص 46.

45 هي جزيرة ابن عمر، تقع في شمال العراق، كانت تقوم على جزيرة على نهر دجلة. سورديل، معجم الإسلام التاريخي، ص 317.

46 بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 117، 134؛ الذهبي، تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات 661 - 670هـ)، ص 42 - 43، 65؛ العيني، عقد الجمان، 2/ 40، 92 - 93.

47 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 327 - 328؛ تاريخ مختصر الدول، ص 286؛ Smbat Sparapet's Chronicle, 120.

48 Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 60.

49 قلعة مرتفعة لها أعين وواد على طريق الثغور، وهي في الجبل المطل على عمق حارم. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 259.

50 Boase, "The History of the Kingdom", p. 28; Der Nercessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", p. 654.

51 Smbat Sparapet's Chronicle, [12].

52 سانوتو، كتاب الأسرار، ص 124 - 125.

53 Der Nercessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", p. 654.

54 Smbat Sparapet's Chronicle, [12].

55 ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 344؛ تاريخ الملك الظاهر، ص 306 - 307؛ ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 432؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار، ص 53؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 337.

56 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 417، 432؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 335
Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 237 - 238; Thorau, Lion of Egypt, p. 232 - 233; Stewart, the Armenian Kingdom, p. 50.

57 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 328 - 329.

58 راجع: توراو، الظاهر بيبرس، ص 151 - 196.

59 Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 60.

60 هايد، تاريخ التجارة في الشرق الأدنى، 2/ 310.

61 Der Nercessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", pp. 654 - 655.

62 هي الحدث الحمراء، وكينوك معناها المحرقة، لأن الملك قسطنطين والد هيثوم قد أخذها من سلاجقة الروم وأحرقها، وتملكها وعمرها. ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 417؛ القلقشندي، صبح الأعشى، 14/ 161.

63 تقع بالقرب من مجرى الفرات الأعلى، عند سفح جبال طوروس الشمالي، على مسافة غير بعيدة من نهر توكما صو (القباقب) المار في هذه المنطقة عبر جسر ĶirķgÖz القديم. Honigmann, "Malaţya", p. 224

64 بلدة في الأناضول، غرب مدينة ملطية. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص 45.

65 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 417، 432؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 335
Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie", pp. 237 - 238; Thorau, Lion of Egypt, pp. 232 - 233; Stewart, the Armenian Kingdom, p. 50.

66 مدينة بثغور الشام بين أنطاكية وحلب وبلاد الروم. ياقوت، معجم البلدان، 4/ 28.

67 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 417؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 139؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 335، 337؛ الفاخري، تاريخ، 1/ 106؛ المقريزي، السلوك، 1/ 2/ 608.

68 ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 432؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 337.

69 Stewart, The Armenian Kingdom, p. 51.

70 Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 65 - 66.

71 Chronicle Attributed to King Het'um I, [11]; Les Gestes des Chiprois, Chronique du Templier de Tyr, § 386; Der Nercessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", p. 655.

72 مدينة في الثغور بين بلاد الشام وبلاد الروم. ياقوت، معجم البلدان، 5/ 107.

73 كوريكوس أو الكرك، قليعة قريبة من البحر في الطرف الشمالي الغربي من سيس. أبو الفداء، المختصر، 2/ 449. لم يحدد موقعها في «تقويم البلدان». وردت عند ابن العبري «قوزيقوس». تاريخ الزمان، ص 331. تقع قرب مصب نهر سالف (Saleph) في البحر المتوسط Boase, "The History of the Kingdom" p. 31.

74 ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، ص 106؛ ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 331؛ ابن عبدالظاهر، الروض الزاهر، ص 432 - 435، 436؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 144؛ التحفة الملوكية، ص 80 - 81؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 338 - 339؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13/ 268؛ توراو، الظاهر بيبرس، ص 210 - 211

Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 241.

75 تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 43. لا يذكر سبب هذه الحملة.

76 هي Rumkale اليوم. أصبحت مقر الكرسي الكاثوليكي الأرمني منذ العام 524هـ/ 1130م. سركيسيان، «الكنيسة الأرمنية الارثوذكسية»، ص 134.

77 ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 348؛ ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 338 - 339؛ قرطاي العزي الخزنداري، تاريخ مجموع النوادر، 4/ 257؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 166؛ التحفة الملوكية، ص 88؛ النويري، نهاية الإرب، 30/ 385؛ ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 225؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13/ 280، 287؛ ابن دقماق، النفحة المسكية، ص 70؛ المقريزي، السلوك، 1/ 2/ 650، 652.

78 ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 348.

79 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 339.

80 ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 348 - 349؛ قرطاي العزي الخزنداري، تاريخ مجموع النوادر، 4/ 257؛ العباسي الصفدي، نزهة المالك والمملوك، ص 158؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار، ص 66؛ شافع بن علي، الفضل المأثور، ص 40؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 343؛ ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 225.

81 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 339. وعين زربة بلدة في جبل ذات قلعة مستعلية عنها، عامرة آهلة ولها نهر، وهي بين سيس وتل حمدون شمالي جيحان. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 251. ربما كانت أقوى القلاع الأرمنية. "Gazetteer", p. 153.

82 اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 4/ 7 - 9.

83 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 340 - 341؛ تاريخ مختصر الدول، ص 288؛ ابن المغيزل، ذيل مفرج الكروب، ص 97؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 189؛ شافع بن علي، الفضل المأثور، ص 54 - 55؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 346؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 221؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 13/ 291 - 292؛ ابن دقماق، النفحة المسكية، ص 76 - 77، المقريزي، السلوك، 1/ 3/ 681 - 683؛ ابن الشحنة، الدر المنتخب، ص 64؛ موير، تاريخ دولة المماليك في مصر، ص 62؛ Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 244; Sauvaget, Les perles choisies d'Ibn ach - Chihna., p. 59.

84 ابن عبدالظاهر، تشريف الأيام، ص 20 - 22، 82، 210 - 211؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 191، 210، 229 - 230، 232؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان، 4/ 86؛ القلقشندي، صبح الأعشى، 14/ 56 - 57؛ المقريزي، السلوك، 1/ 3/ 974 - 977، ملحق 6؛ القطار، لبنان في القرون الوسطى، 2/ 287 - 290.

85 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 341 - 342؛ تاريخ مختصر الدول، ص 288 - 289؛ ابن المغيزل، ذيل مفرج الكروب، ص 98؛ قرطاي العزي الخزنداري، تاريخ مجموع النوادر، 4/ 277 - 280؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 196 - 201؛ التحفة الملوكية، ص 99 - 102؛ شافع بن علي، الفضل المأثور، ص 71 - 72؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 347 - 348؛ النويري، نهاية الإرب، 31/ 30 - 36؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 221 - 222؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 1/ 62 - 63؛ ابن دقماق، النفحة المسكية، ص 78؛ المقريزي، السلوك، 1/ 3/ 690 - 699؛ Les Gestes des Chiprois, Chronique du Templier de Tyr, $ 407 - 408; Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", pp. 244 - 245.

86 Chronicle Attributed to King Het'um I, {12.}

87 Der Nercessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", p. 655; Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 61.

88 مدينة في طرف الروم غربي الفرات، لها قلعة يسكنها الأرمن. البغدادي، مراصد الاطلاع، 2/ 741.

89 بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 218 - 226؛ شبولر، العالم الإسلامي، ص 69 - 70.

90 ابن عبدالظاهر، تشريف الأيام، ص 30 - 31؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 231.

91 ابن عبدالظاهر، تشريف الأيام، ص 1 - 2؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 216؛ تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 43.

92 التركوبول مقاتلون سوريون مرتزقة ينتمون إلى فئة الفرسان خفيفي الحركة في جيش الفرنج، بعضهم من المسلمين أو من المسلمين المتنصرين، انتقلوا إلى قبرص، وانخرطوا في عداد جيشها، وأقطعوا أراضي مقابل تأدية الخدمة العسكرية. حطيط، قضايا من تاريخ المماليك، ص 173.

93 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 121.

94 مدينة على ساحل البحر الرومي (المتوسط) بالقرب من أنطاكية، وهو دربند (ممر) بلاد سيس من جهة حلب. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 255.

95 قلعة على شاطئ البحر بين بياس (أو باياس) والمصيصة، شمالي خليج إسكندرونة. كان يجمع بها خشب الصنوبر. ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 165؛ "Gazetteer", p. 157.

96 قلعة حصينة لها سور جيد، وهي على تل عالٍ بالقرب من نهر جيحان، وهو يقع عند النقطة حيث يلتقي الطريق من مرعش بالطريق من إسكندرونة. وهذا الموقع جعله أهم القلاع الأرمنية في الجهة الجنوبية ـ الشرقية. أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 251؛ "Gazetteer", p. 183، وانظر حول موقع هذه القلعة Edwards, The Fortifica-tions of Armenian Cilicia, p. 58 - 62.

97 ابن عبدالظاهر، تشريف الأيام، ص 30 - 32؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة، ص 231؛ التحفة الملوكية، ص 109؛ النويري، نهاية الإرب، 31/ 38 - 39؛ المقريزي، السلوك، 1/ 3/ 716؛ تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 43؛ يوردها في حوادث 681هـ/ 1282م على الرغم من استناده إلى «زبدة الفكرة» و«السلوك» اللذين يذكرانها ضمن حوادث 682هـ ولا يذكر أيضا سبب الهجوم. ;Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 246; Stewart, The Armenian Kingdom, p. 55. وجيحان نهر بالمصيصة بالثغر الشامي ومخرجه من بلاد الروم، ويمر حتي يصب بمدينة تعرف بكفربيا بإزاء المصيصة، وبعد عبوره يمكن الدخول منه إلى المصيصة. ياقوت، معجم البلدان، 2/ 196.

98 شبولر، العالم الإسلامي، ص 70 - 72؛ الأمين، المغول، ص 240 - 251، 252 - 277.

99 ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 348.

100 Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 247; Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 61.

101 مدينة في الأناضول، تقع على سفح جبل غير بعيد عن نهر الفرات. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص 45.

102 مدينة في الأناضول، كانت تعرف قديما باسم سباستية أو سبسطية. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص 317.

103 مدينة كبيرة في بلاد الروم، كانت كرسي ملك بني سلجوق. البغدادي، مراصد الاطلاع، 3/ 1139.

104 ابن عبدالظاهر، تشريف الأيام، ص 92 - 103؛ Canard, "Le Royaume d'Arménie - Cilicie...", p. 247 - 259.

105 النويري، نهاية الإرب، 31/ 163؛ ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 299 - 300؛ الذهبي، دول الإسلام، ص 388؛ المختار من تاريخ ابن الجزري، ص 358؛ مفضل بن أبي الفضائل، النهج السديد، ط. بلوشيه، 14/ 531؛ المقريزي، السلوك، 1/ 3/ 748؛ تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 43 - 44؛ Stewart, The Armenian Kingdom, p. 72 - 73.

106 Stewart, The Armenian Kingdom, p. 73.

107 ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 321؛ تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 44.

108 ابن أيبك الدواداري، الدرة الزكية، ص 320 - 321؛ مجهول، تاريخ سلاطين المماليك، ص 8.

109 Saunders, Aspects of the Crusades, p. 46; Boase, "The History of the Kingdom", p. 29.

110 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 121.

111 Jackson, The Mongols and the West: 1221 - 1410, p. 169.

112 Dashdondog, The Mongols and the Armenians (1220 - 1335), p. 186.

113 McBrien, Live of the Popes, p. 226.

114 بدعة مسيحية ظهرت في القرن الخامس وقالت بطبيعة واحدة في المسيح. حرمها المجمع الخلقيدوني في العام 451م.

115 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 118.

116 Kohler, "Deux projets de croisade en Terre - Sainte composés à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe", p. 413, 430, 453; Atiya, The Crusade in the Later Middle Ages, p. 41 - 43, 55 - 56, 62 - 64, 79 - 80, 105 - 106, 122 - 126, et passim.

117 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 126.

118 ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار (الباب 2 في ممالك بيت جنكز خان)، ص 114.

119 شبولر، العالم الإسلامي، ص 79 - 80.

120 Luttrell, The Hospitallers' Interventions, p.126.

121 المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 25، تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 46.

122 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions…", p. 126.

123 Taeschner, "Âyâs", p. 802, Boase, "The History of the Kingdom", p. 28.

124 الذهبي، المختار من تاريخ ابن الجزري، ص 364؛ Sauvaget, La chronique de Damas d'al Jazari, p. 36.

125 الأمين، المغول، ص 393؛ Luttrell, "The Hospitallers' Interventions…", p. 126.

126 انظر ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص 73.

127 توترت العلاقات بين أرمينيا الصغرى والمغول بعد ما هاجم تمرتاش بن جوبان، مقدم المغول في بلاد سلاجقة الروم، وابن قرمان، العاصمة سيس في أواخر سنة 721هـ/ 1321 - 1322م، وعاثا فيها خرابا ونهبا. قد يكون ذلك بناء على طلب من السلطان، إذ أوفد تمرتاش إلى القاهرة في تلك السنة رسولا محملا بالهدايا. أبو الفداء، المختصر، 2/ 437، 438؛ النويري، نهاية الإرب، 33/ 38؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 263؛ الأمين، المغول، ص 393؛ Luttrell, The Hospitallers' Interventions, p. 126.

128 النويري، نهاية الإرب، 33/ 37 - 38.

129 بيبرس المنصوري، التحفة الملوكية، ص 240؛ أبو الفداء، المختصر، 2/ 438 - 439؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 264؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 124 - 125؛ المقريزي، السلوك، 2/ 1/ 229.

130 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions…", p. 126.

131 النويري، نهاية الإرب، 33/ 39.

132 الأمين، المغول، ص 393 - 394.

133 أبو الفداء، المختصر، 2/ 449؛ الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 114؛ ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص 74 - 75؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 405 - 406.

134 Stewart, The Armenian kingdom, p. 185.

135 ابن أيبك الدواداري، كنز الدرر، ص 308؛ الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 8؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 405 - 406؛ المقريزي، السلوك، 2/ 1/ 246.

136 يذكر Boase قتلهما على أيدي سكان آياس في العام 1336م انتقاما لهم وللأرمن في القدس. "The History of the Kingdom", p. 31.

137 بلد من الثغور قرب المصيصة مشهور. ياقوت، معجم البلدان، 1/ 133.

138 أبو الفداء، المختصر، 2/ 471 - 472؛ ابن أيبك الدواداري، الدر الفاخر، ص 397 - 399؛ ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 770، 771؛ الذهبي، دول الإسلام، ص 423؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 300؛ الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 8؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 407 - 409؛ المفضل بن أبي الفضائل، النهج السديد، ط. كورتنتمر، ص 59؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 14/ 170؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 259 - 260؛ إبن إياس، بدائع الزهور، 1/ 1/ 470 - 471.

139 البراءة البابوية، منشور يصدر به البابا أوامره الكنسية.

140 Daumet, Benoît XII 1334 - 1342: lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, p. liv.

141 حطيط، قضايا من تاريخ المماليك، ص 178.

142 ابن إياس، بدائع الزهور، 1/ 1/ 472.

143 كانت تقع في بلاد سلاجقة الروم، غربي ملطية، وقاطع بهسنى إلى الروم، قلعة حصينة. الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 40؛ القلقشندي، صبح الأعشى، 4/ 137؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ص 217؛

144 ابن الوردي، تاريخ، 2/ 302؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 265؛ ابن إياس، بدائع الزهور، 1/ 1/ 473.

145 يقول ابن الشحنة: «وهي قلعة منيعة يضرب بها المثل». الدر المنتخب، ص 240.

146 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 874؛ الذهبي، دول الإسلام، ص 424؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 267؛ ابن الشحنة، روض المناظر، ص 171؛ ابن إياس، بدائع الزهور، 1/ 1/ 473.

147 اليوسفي، نزهة الناظر، ص 367؛ المقريزي، السلوك، 2/ 2/ 418.

148 الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 5 - 6؛ المفضل بن أبي الفضائل، النهج السديد، ط. كورتنتمر، ص 66؛ شبولر، العالم الإسلامي، ص 79 - 80؛ عاشور، العلاقات السياسية بين المماليك والمغول، ص 195.

149 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 934، 936، 937، ابن الوردي، تاريخ، 2/ 304، الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 4، اليوسفي، نزهة الناظر، ص 395، ابن كثير، البداية والنهاية، 14/ 177، ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 278.

150 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 936 - 937، وفيه قلعة تغيكار؛ الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 4، 8 - 9، وفيه بعنكار: المفضل بن أبي الفضائل، النهج السديد، ط. كورتنتمر، ص 66، وفيه بعينكار؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 397؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 229.

151 الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 9؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 397؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 229.

152 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 940، 941؛ الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 9 - 11؛ الذهبي، دول الإسلام، ص 424؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 397 - 405؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 229 - 230.

153 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 940، 941؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 403، المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 230. ويقول المقريزي عن هذا الحصن إن «مساحته فدان وثلث وربع فدان، وارتفاعه اثنتان وأربعون ذراعا بالعمل، وأنفق تكفور (ملك الأرمن) على عمارته أربعمائة ألف وستين ألف دينار». السلوك، 2/ 2/ 429.

154 ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ص 217.

155 مدينة صغيرة قرب مرعش بالثغور في طرف جبل اللكام، ياقوت معجم البلدان، 5/ 388؛ أبو الفداء، تقويم البلدان، 1840: 235؛ كانت تتحكم في الطرق من مرعش وملطية عبر شمال أمانوس، وهي الممرات الرئيسة داخل أرمينيا الصغرى من الشرق

Deschamps, "Le château de Servantikar en Cilicie", p. 381; Cahen, La Syrie du Nord, p. 145 - 146; Riley - Smith, "The Templars and the Teutonics Knights in Cilician Armenia", p. 114.

156 تعرف اليوم باسم Savranda، ولعلها Zincirli قرب فوزي باشا، في الجهة الشرقية من بوابات أمانوس.,Stewart .The Armenian kingdom, p. 121, note 246

157 تعرف أيضا باسم قلعة نجم أو نجمة، كانت قديما تعرف بجسر منبج، وهي على شاطئ الفرات، والجسر في ذيلها، وهي قلعة حصينة. ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 1/ 2/ 473؛ أبو الفداء، تقويم البلدان، ص 233.

158 ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان، 3/ 940، 941؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 304؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 14/ 178؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه، 2/ 278 - 279؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 220 - 221؛ مجهول، تاريخ سلاطين المماليك، ص 194.

159 ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ص 217.

160 ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص 262 - 263.

161 الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 11؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 304؛ اليوسفي، نزهة الناظر، ص 415؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 234؛ الطباخ، إعلام النبلاء، 2/ 320، تدمري، «المماليك وأرمينية الصغرى»، ص 49.

162 ابن الوردي، تاريخ، 2/ 331؛ عربش، أرمينية أرض وشعب، ص 91 - 92، وكانت أسرة لوزينيان القبرصية فرعا من السلالة الملكية الأرمنية.

Boase, "The History of the Kingdom", p. 30 - 31; Saunders, Aspects of the Crusades, p. 47.

163 .Stewart, The Armenian Kingdom, p. 185

164 الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، 1/ 260 - 261؛ ابن الوردي، تاريخ، 2/ 327 - 328؛ ابن قاضي شهبة، تاريخ، 2/ 360 - 361.

165 ابن الوردي، تاريخ، 2/ 326 - 327، المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 402.

166 حطيط، قضايا من تاريخ المماليك، ص 178؛ .Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 129

167 ابن الوردي، تاريخ، 2/ 327؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 3/ 402.

168 المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 17.

169 الذهبي والحسيني، من ذيول العبر، ص 254 - 255؛ ابن قاضي شهبة، تاريخ، 2/ 479 - 480.

170 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 129 - 130.

171 ابن الوردي، تاريخ، 2/ 334؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 45؛ الطباخ، أعلام النبلاء، 2/ 341.

172 ابن قاضي شهبة، تاريخ، 2/ 662.

173 إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 19 - 20؛ .Luttrell, "The Hospitallers' Interventions...", p. 130

174 ابن كثير، البداية والنهاية، 14/ 255؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 227

175 قلعة مدورة على رأس جبل في الشمال عن طرسوس على مرحلة منها، تسكنها طائفة من التركمان، القلقشندي، صبح الأعشى، 4/ 140؛ مجهول، المقصد الرفيع المنشا، ص 194، ووردت قلعة كلال في الصفحة 164، ولم يشر المحقق إلى أنها كولاك، وتشرف على بوابات كيليكيا، على علو 1600م فوق سطح البحر. Gazetteer, p. 165.

176 لم أعثر على تحديد جغرافي لها.

177 قد تكون قلعة بابارون الواقعة على بعد 11 كلم شمال شرقي GÖsne في الناحية الجنوبية من ديلي سو، ويبدو أنها كانت تعيق طريقا محتملا عبر جبال طوروس. Gazetteer, p. 181.

178 كانت تسيطر على أحد الطرق انطلاقا من بوابات كيليكيا. Gazetteer, p.155, 180.

179 تعرف أيضا باسمMons Leonis ،Mons Livonis أو Melanos، تقع بين غوبيدارا في جبال طوروس وغولاغ التي تشرف على بوابات كيليكيا. Gazetteer, pp. 165, 174. وقد أوردها ابن دقماق، الجوهر الثمين، 2/ 212، دعا ليفون.

180 قلعة على رأس جبل بالقرب من طرسوس في الشمال على نحو نصف مرحلة. القلقشندي، صبح الأعشى، 4/ 140؛ مجهول، المقصد الرفيع المنشا، ص 194.

181 ابن حبيب، تذكرة النبيه، 3/ 230 - 231؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 14/ 271؛ ابن دقماق، الجوهر الثمين، 2/ 212؛ القلقشندي، صبح الأعشى، 4/ 140؛ مجهول، المقصد الرفيع المنشا، ص 194؛ ابن الشحنة، روض المناظر، ص 183؛ ط. بيروت، ص 285؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 245؛ ابن قاضي شهبة، تاريخ، 3/ 160 - 161.

182 عربش، أرمينية أرض وشعب، ص 92؛ حطيط، قضايا من تاريخ المماليك، ص 178 - 179؛ Luttrell, "The Hospital-lers Interventions…", p. 131; Boase, "The History of the Kingdom", p. 31.

183 قلعة بساحل الشام من أعمال حلب قرب اللاذقية. ياقوت، معجم البلدان، 2/ 105.

184 المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 311؛ ابن قاضي شهبة، تاريخ، 3/ 308 - 309؛ السخاوي، وجيز الكلام، 1/ 161.

185 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions…", p. 131.

186 ابن حبيب، تذكرة النبيه، 3/ 330 - 331؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 327.

187 Kohler, "Lettres pontificales concernant l'histoire de la Petite Arménie au XIVe siècle", p. 324 - 327; Stewart, the Armenian Kingdom, p. 185.

188 Luttrell, "The Hospitallers' Interventions…", p. 131.

189 Stewart, The Armenian Kingdom, p. 185; Mutafian, Le Royaume arménien de Cilicie, p. 89.

190 ابن دقماق، الجوهر الثمين، 2/ 237؛ النفحة المسكية، ص 214؛ ابن الشحنة، روض المناظر، ص 190 - 191؛ ط. بيروت، ص 288 - 289؛ المقريزي، السلوك، ط. بيروت، 4/ 377، مجهول، المقصد الرفيع المنشا، ص 166؛ ابن قاضي شهبة، تاريخ، 3/ 450، 537، ترجمة يعقوب شاه؛ ابن حجر، إنباء الغمر، 1/ 98؛ السخاوي، وجيز الكلام، 1/ 206؛ ابن إياس، بدائع الزهور، 1/ 2/ 139 - 140.

191 ابن قاضي شهبة، تاريخ، 1/ 83؛ Saunders, Aspects of the Crusades, p. 47, Boase, "The History of the Kingdom", p. 32 - 33.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية

- **ابن أيبك الدواداري**، أبو بكر بن عبدالله (ت 736هـ/ 1335م)، كنز الدرر وجامع الغرر، ج7: الدر المطلوب في أخبار ملوك بني أيوب، تحقيق سعيد عبدالفتاح عاشور، القاهرة، 1972، ج8: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق أولرخ هارمان، القاهرة، 1971، ج9: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، تحقيق هانس روبرت رويمر، القاهرة، 1960.
- **ابن إياس**، محمد بن أحمد (ت 930هـ/ 1524م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، 5 أجزاء، القاهرة، المنشورات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1960 - 1974. ج1/ 1، 1/ 2.
- **ابن الجزري**، محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت 738هـ/ 1338م)، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، 3 أجزاء، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 1998. ج1.
- **ابن حبيب الحلبي**، الحسن بن عمر (ت 779هـ/ 1377م)، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، الجزء الأول: حوادث وتراجم (678 - 708هـ/ 1279 - 1308م) مع نشر وتحقيق وثائق وقف السلطان قلاوون، حققه ووضع حواشيه محمد أمين، راجعه وقدم له سعيد عبدالفتاح عاشور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، الجزء الثاني: حوادث وتراجم (709 - 741هـ/ 1309 - 1340م) مع نشر وتحقيق وثائق وقف السلطان الناصر محمد بن قلاوون، حققه ووضع حواشيه محمد أمين، راجعه سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، الجزء الثالث: حوادث وتراجم (741 - 770هـ/ 1340 - 1368) مع نشر وتحقيق مصارف وقف السلطان حسن، حققه ووضع حواشيه محمد أمين، تقديم سعيد عبدالفتاح عاشور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- **ابن حجر العسقلاني**، شهاب الدين أبو الفضل أحمد (ت 852هـ/ 1449م)، إنباء الغمر بأنباء العمر في التاريخ، 8 أجزاء، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، وهي نسخة مصورة عن مطبوعات دائرة المعارف العثمانية. وثلاثة أجزاء، تحقيق حسن حبشي، القاهرة، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969 - 1972. ج1.
- **ابن دقماق**، صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي (ت 809هـ/ 1406م)، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين، قسمان، تحقيق كمال الدين عز الدين علي، بيروت، عالم الكتب، 1985.
- **النفحة المسكية في الدولة التركية** من كتاب الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين،

تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، ط1، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 1999

- **ابن شاهين الظاهري**، غرس الدين خليل (ت 893هـ/ 1487 - 1488م، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، اعتنى بتصحيحه بولس راويس، طبع في مدينة باريس المحروسة، بالمطبعة الجمهورية، 1894. وط. بيروت، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، 1997.
- **ابن الشحنة**، محب الدين أبو محمد (ت 890هـ/ 1485م)، الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب، وقف على طبعه وعلق حواشيه يوسف بن إليان سركيس الدمشقي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1909.
- **ابن الشحنة**، محب الدين أبو الوليد محمد بن محمد (ت 815هـ/ 1412م)، روض المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، مطبوع على هامش الأجزاء 7 - 8 - 9 من كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، القاهرة، المطبعة الكبرى، 1290هـ وتحقيق سيد محمد مهنى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- **ابن شداد**، عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم (ت 684هـ/ 1285م)، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، الجزء الأول: القسم الأول والثاني، حققه يحيى زكريا عبارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1999، الجزء الثالث: القسم الأول والثاني، حققه يحيى زكريا عبارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1978.
- **تاريخ الملك الظاهر**، باعتناء أحمد حطيط، النشرات الإسلامية 31، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1983.
- **ابن عبدالظاهر (محيي الدين ت 692هـ/ 1292م)**، تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، حققه مراد كامل، راجعه محمد النجار، الشركة العربية للطباعة، 1961.
- **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق ونشر عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1976.
- **ابن فضل الله العمري**، شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت 749هـ/ 1349م)، التعريف بالمصطلح الشريف، عني بتحقيقه وضبطه وتعليق حواشيه محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، وتحقيق ودراسة سمير الدروبي، جامعة مؤتة، الأردن، 1992.
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار دولة المماليك الأولى**، دراسة وتحقيق دوروتيا كرافولسكي، ط1، بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، 1986.
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** (الباب 2 في ممالك بيت جنكزخان)، تحقيق كلوس ليتش Klaus Lech، ويسبادن، 1968.

- **ابن قاضي شهبة**، تقي الدين أبي بكر بن أحمد (ت 851هـ/ 1448م)، تاريخ ابن قاضي شهبة، 4 مجلدات، حققه عدنان درويش، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1977 - 1997. ج1، 2، 3.
- **ابن كثير**، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر (ت 774هـ/ 1373م)، البداية والنهاية في التاريخ، 14 جزءا، مصر، مطبعة السعادة، 1939 - 1940، الجزءان 13 و14.
- **ابن المغيزل**، نور الدين علي بن عبدالرحيم بن أحمد (ت 701هـ/ 1302م)، ذيل مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 2004.
- **ابن الوردي**، زين الدين عمر (ت 749هـ/ 1348م)، تتمة المختصر في أخبار البشر المعروف بتاريخ ابن الوردي، جزآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، الجزء الثاني.
- **أبو الفداء**، الملك المؤيد عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن علي بن محمود بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب (ت 732هـ/ 1332م)، تاريخ أبي الفداء المسمى المختصر في أخبار البشر، جزءان، علق عليه ووضع حواشيه محمود ديوب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997. ج2.
- **تقويم البلدان**، تحقيق م. رينود وماك كوكين ديسلان، باريس، دار الطباعة السلطانية، 1840.
- **البغدادي**، صفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق (ت 739هـ/ 1338م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، 3 أجزاء، تحقيق وتعليق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، 1992. ج1 و2.
- **بيبرس المنصوري الدوادار**، (ركن الدين (ت 725هـ/ 1324م)، التحفة الملوكية في الدولة التركية تاريخ دولة المماليك البحرية في الفترة من 648 - 711 هجرية، نشره وقدم له ووضع فهارسه عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة، الدار المصرية ـ اللبنانية، 1987.
- **زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة**، تحقيق دونالد س. ريتشاردز، ط1، النشرات الإسلامية 42، بيروت ـ برلين، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ـ الكتاب العربي، 1998.
- **مختار الأخبار تاريخ الدولة الأيوبية** ودولة المماليك البحرية حتى سنة 702هـ حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد الحميد صالح حمدان، الدار المصرية ـ اللبنانية، القاهرة، 1993.
- **الذهبي**، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/ 1349)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، حوادث ووفيات 661 - 670، تحقيق عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1999.

- دول الإسلام، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1985.
- المختار من تاريخ ابن الجزري المسمى حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، دراسة وتحقيق خضير عباس محمد خليفة المنشداوي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1988.
- الذهبي والحسيني، محمد شمس الدين أبو المحاسن (ت 765هـ/ 1267م)، من ذيول العبر، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، راجعه صلاح الدين المنجد وعبد الستار أحمد فراج، طبعة ثانية مصورة، سلسلة التراث العربي، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1986.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ/ 1496م)، وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، 4 أجزاء، تحقيق بشار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، أحمد الخطيمي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1995. الجزء الأول.
- شافع بن علي الكاتب العسقلاني المصري (ت 730هـ/ 1329م)، كتاب الفضل المأثور من سيرة السلطان الملك المنصور، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، ط1، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 1998.
- الشجاعي، شمس الدين (ت 745هـ/ 1344م)، تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالحي وأولاده، القسم الأول: النص العربي، حققته وترجمته إلى الألمانية بربارة شيفر، فيسبادن، فرانز شتاينر، 1978.
- العباسي الصفدي، الحسن بن أبي محمد عبدالله الهاشمي (ت بعد 717هـ/ 1317م)، نزهة المالك والمملوك في مختصر سيرة من ولي مصر من الملوك، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 2003.
- العيني، بدر الدين محمود (ت 855هـ/ 1451م)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان عصر سلاطين المماليك، أربعة أجزاء، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987 - 1992. ج1 و2.
- الفاخري، بدر الدين بكتاش (ت 745هـ/ 1344م)، تاريخ الفاخري، تحقيق عمر تدمري، بيروت ـ صيدا، المكتبة العصرية، 2010، جزءان.
- قرطاي العزي الخزنداري (ت بعد 708هـ/ 1309م)، تاريخ مجموع النوادر مما جرى للأوائل والأواخر (616 - 693هـ)، ج4، تحقيق عمر تدمري، صيدا ـ بيروت، المكتبة العصرية، 2005.
- القلقشندي، أحمد بن علي (ت 821هـ/ 1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 15 جزءا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد شمس الدين، بيروت، دار الفكر، لا.ت. ج4، 14.

- مجهول، تاريخ سلاطين المماليك، تحقيق ونشر زترستين، ليدن، 1919.
- مجهول، كتاب المقصد الرفيع المنشا الهادي إلى صناعة الإنشا، تحقيق خليل شحاده، أطروحة دكتوراه غير منشورة، بيروت، جامعة القديس يوسف، 1988.
- المفضل بن أبي الفضائل (ت بعد 759هـ/ 1358م)، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، نشره بلوشيه في Patrologia orinetalis، الأجزاء XII،XIV ، XX (1919 - 1929)، ج XIV، وحوادث الفترة بين سنتي 717 و741 هجرية، نشرته: Samira

KORTANTAMER, Ägypten und Syrien Zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abī l - Fadā'il, Islamkundliche Untersuchungen, Band 23; Freiburg im Breisgau, 1973.

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت 845هـ/ 1441م)، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة وسعيد عبدالفتاح عاشور، 4 أجزاء، طبعة ثانية منقحة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956 - 1973. الجزء الأول، القسم الثاني والثالث، الجزء الثاني القسم الثاني والثالث، ط. بيروت، 8 أجزاء، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997. ج3 و4.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت 733هـ/ 1333)، نهاية الإرب في فنون الأدب، ج30، تحقيق محمد عبدالهادي شعيرة، مراجعة محمد مصطفى زيادة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ج31، تحقيق الباز العريني، مراجعة عبد العزيز الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ج 33، تحقيق مصطفى حجازي ومحمد مصطفى زيادة، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1997.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت 626هـ/ 1228م)، معجم البلدان، 5 أجزاء، بيروت، دار صادر، 1979.
- اليوسفي، موسى بن محمد بن يحيى (ت 759هـ/ 1358م)، نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر، تحقيق ودراسة أحمد حطيط، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1986.
- اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد (ت 726هـ/ 1326م)، ذيل مرآة الزمان، 4 أجزاء، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1954 - 1961، ج4.

ثانيا: المصادر العربية المترجمة

- **AL - JAZARĪ**, Shams al - Dīn Muhammad, La chronique de Damas d'Al - Jazari, (années 689 - 698 H.), par J. Sauvaget, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1949.
- **SAUVAGET**, Jean, "Les perles choisies" d'Ibn ach - Chihna. Matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep, Beyrouth, Institut français de Damas, 1933.

ثالثا: المصادر بالعربية

- ابن العبري، غريغوريوس أبو الفرج جمال الدين الملطي (ت 685هـ/ 1286م)، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية الأب إسحق أرملة، قدم له الأب جان موريس فييه، بيروت، دار المشرق، 1986.
- تاريخ مختصر الدول، نشره الأب أنطوان صالحاني اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1890.

رابعا: المصادر بالأجنبية

- Chronicle Attributed to King Het'um I, trans. By R.Bedrossian, Long Branch, New Jersey, 2005.
- Les Gestes des Chiprois, Chronique du Templier de Tyr, edité par Gaston Raynaud, Genève, 1887.
- Smbat Sparapet's Chronicle, trans. by R.Bedrossian, Long Branch, New Jersey, 2005.

خامسا: المراجع العربية

- الأمين، حسن، المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1993.
- حطيط، أحمد، قضايا من تاريخ المماليك السياسي والحضاري (648 - 923هـ/ 1250 - 1517م)، الفرات، بيروت، فبراير 2003.
- الطباخ، محمد راغب ـ الحلبي، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 7 أجزاء، ط2، صححه وعلق عليه محمد كيال، دار القلم العربي بحلب، 1988. ج 2.
- عاشور، سعيد عبدالفتاح، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.

- **عاشور**، فايد حماد، العلاقات السياسية بين المماليك والمغول في الدولة المملوكية الأولى، دار المعارف بمصر، 1975.
- **عربش**، سمير، أرمينية أرض وشعب، بيروت، مؤسسة دار الريحاني للطباعة والنشر، 1991.
- **القطار**، الياس، نيابة طرابلس في عهد المماليك (688 - 922هـ/ 1289 - 1516م)، قسم الدراسات التاريخية 43، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1998.
- **لبنان في القرون الوسطى**، الجزء الثاني: عهد الفرنج الصليبيين (492 - 690هـ/ 1099 - 1291م)، بيروت، 2008.

سادسا: المراجع الأجنبية المعربة

- **إينالجيك**، خليل، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد الأرناؤوط، بيروت، دار المدار الإسلامي، سبتمبر 2002.
- **توراو، بيتر**، الظاهر بيبرس إسهام في تاريخ الشرق الأدنى في القرن الثالث عشر، ترجمة محمد جديد، مراجعة وتقديم أحمد حطيط، دمشق، قدمس للنشر والتوزيع، 2002.
- **شبولر**، برتولد، العالم الإسلامي في العصر المغولي، نقله إلى العربية خالد أسعد عيسى، راجعه وقدم له سهيل زكار، دمشق، دار حسان للطباعة والنشر، 1982.
- **لابيدوس**، إيرا مارفين، مدن الشام في العصر المملوكي، نقله إلى العربية وقدم له سهيل زكار، دمشق، دار حسان للطباعة والنشر، 1985.
- **موستراس**، س، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ترجمة وتعليق عصام محمد الشحادات، بيروت، دار ابن حزم، 2002.
- **موير**، السير وليم، تاريخ دولة المماليك في مصر، ترجمة محمود عابدين وسليم حسن، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.

سابعا: المراجع بالأجنبية

- **ATIYA, Aziz S.,** The Crusade in the later middle Ages, London, 1938.
- **CAHEN, Claude,** La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1940.
- **DASHDONDOG,** Bayarsaikhan, The Mongols and the Armenians (1220 - 1335), Brill, 2010.

- **DAUMET, C.,** Benoît XII 1334 - 1342: letters closes, patentes et curiales se rapportant à la France, Paris, 1920.
- **EDWARDS,** Robert W., The Fortifications of Armenian Cilicia, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987.
- **GROUSSET,** René, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, vol. III. 1188 - 1291 L'anarchie franque, Paris, Perrin, 2006.
- **JACKSON,** Peter, The Mongols and the West: 1221 - 1410, Harlow, UK; New York, USA, 2005.
- **LAPIDUS,** I.M., Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, 1967.
- **McBRIEN,** Richard P., Live of the Popes, HarperCollins, New York, 2000.
- **MUTAFIAN,** Claude, Le Royaume arménien de Cilicie XIIe - XIVe siècle, Paris, CNRS éditions, 2001.
- **SAUNDERS J.J.,** Aspects of the Crusades, New Zealand, University of Canterbury, 1962.
- **SPULER,** Bertold, Les Mongols, Paris, Payot, 1961.
- **STEWART,** Angus Donal, The Armenian Kingdom and the Mamluks War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1289 - 1307), Leiden. Boston. KÖln, Brill, 2001.
- **THORAU, Peter,** The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century, tr. P.M. Holt, London, 1992.

ثامنا: المقالات العربية

- **تدمري، عمر عبدالسلام،** «المماليك وأرمينية الصغرى»، في: مجلة المؤرخ العربي، 60 (2001)، ص 41 - 51.
- **سركيسيان سيبوه،** «الكنيسة الأرمنية الأرثوذكسية»، في: الكنائس الأرثوذكسية الشرقية: القبطية ـ السريانية ـ الأرمنية نبذة تاريخية، لجنة المطبوعات والنشر للكنائس الأرثوذكسية الشرقية، القاهرة، 2007، ص 107 - 171.

- **نصار، أندريه**، «الصراع بين مملكة كيليكيا الأرمنية والمماليك في عهد الملك هيثوم الأول (1226 - 1269)»، في: المشرق، 84، 1 (يناير - يونيو)، ص 121 - 153.

تاسعا: المقالات بالأجنبية

- **BOASE, T.S.R.,** "The History of the Kingdom", in: The Cilician Kingdom of Armenia, Edited by T.S.R. Boase, Edinburgh & London, Scottish Academic Press, 1978, pp. 1 - 33.
- **BÜCHNER,** V.F., "Sīs", in: EI², t. IX, Leyde, Brill, 1998, pp. 706 - 708.
- **CAHEN, C.,** "Besni", in: EI², t. I, Leyde, Brill, 1960, pp. 1225 - 1226.
- **CANARD, Marius,** "Le Royaume d'Arménie - Cilicie et les Mamelouks jusqu'au traité de 1285", in: Revue des Études Arméniennes, IV, Paris, 1967, pp. 217 - 259.
- **DER NERCESSIAN,** Sirarpie, "The Kingdom of Cilician Armenia", in: A History of the Crusades, K. M. Setton, Editor - in - Chief, Philadelphia, 1962, pp. 630 - 659.
- **DESCHAMPS P.,** "Le château de Servantikar en Cilicie", in: Syria, XVIII, 1937, pp. 379 - 388.
- **GILET, Julien,** "Genèse des relations entre Arméniens et Mamelouks La bataille de Marrî première attaque sur le Bilâd Sîs (664/ 1266)", in: Le Bilâd Al - Šâm face aux mondes extérieurs: La perception de l'Autre et la représentation du Souverain, Damas - Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012, pp. 263 - 292.
- **HONIGMANN, E.,** "Malaţya", in: EI², t. VI, Leyde, Brill, 1991, pp. 224 - 225.
- **KOHLER, Charles,** "Deux projets de croisade en Terre Sainte, composés à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe", in: Revue de l'Orient Latin, X, 1903 - 4, pp. 406 - 457.
- **"Lettres pontificales concernant l'histoire de la Petite Arménie au XIVe siècle",** in: Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur Le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du

quartre - vingtième anniversaire de sa naissance, Paris, Imprimerie nationale, 1909, pp. 303 - 327.

- **LUTTRELL, A.T.,** "The Hospitallers' Interventions in the Cilician Armenia: 1291 - 1375", in: The Cilician Kingdom of Armenia, Edited by T.S.R. Boase, Scottish Academic Press, Edinburgh & London, 1978, pp. 118 - 144.
- **RICHARD, Jean,** "The Eastern Mediterranean and its Relations with its Hinterland (11th - 15th Centuries)", in: Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age, Etudes et documents, Variorum Reprints, London, 1977, pp. 1 - 39.
- **RILEY - SMITH J.S.C.,** "The Templars and the Teutonics Knights in Cilician Armenia", in: The Cilician Kingdom of Armenia, Edited by T.S.R. Boase, Edinburgh & London, Scottish Academic Press, 1978, pp. 92 - 117.
- **TAESCHNER, Fr.,** "Âyãs", in: EI², t. I, Leyde, Brill, 1960, p. 802.

كشف بأسماء وأرقام وكلاء التوزيع - أولاً: التوزيع المحلي - دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	الإيميل
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 /2/1/24826820	00965 /24826823	im_grp50@yahoo.com
ثانياً: التوزيع الخارجي					
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966 /14419933 - 14418972	00966 /12121766 - 1212774	bander.shareef@saudidistribution.com babiker.khalil@saudidistribution.com
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	00973 /17617733 - 36616168	00973 /17617744	cir@alayam.com rudainaa.ahmed@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 /3/2/43916501	00971 /43918354 - 43918019	eppdc@emirates.net.ae info@eppdco.com essam.ali@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	00968 /24492936 - 24496748 - 24491399	00968 /24493200	alattadist@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	00974 /44621942 - 44622182	00974 /44621800	thaqafadist@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 /5/4/3/2/1/25782700 00202 /25806400	00202 /25782540	ahmed_isaac2008@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 /5/1666314	00961 /1653259 00961 /1653260	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	00216 /71322499	00216 /71323004	sotupress@sotup.com.nt
10	المغرب	الشركة العربية الأفريقية	00212 /522249200	00212 /522249214	s.wardi@sapress.ma
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	00962 /6535885 - 797204095	00962 /65337733	alshafiei.ankousha@aramex.com basem.abuhameds@aramex.com
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	00970 /22980800	00970 /22964133	wael.kassess@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	00967 /1240883	00967 /1240883	alkaidpd@yahoo.com
14	السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	002491 /83242702	002491 /83242703	daralryan_cup22@hotmail.com daralryan_12@hotmail.com

العدد 3 2016

المجلد 44 يناير - مارس (2016)



